المعهد العالمي للفكر الإسلامي          مركز الحضارة للدراسات السياسية

دورة

# المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية

## حقل العلوم السياسية نموذجاً

إعداد وإشراف
**أ.د.نادية محمود مصطفى**
**أ.د. سيف الدين عبد الفتاح**

**القاهرة**
**٧/٢٩ ــ ٢٠٠٠/٨/٢**

دورة تدريبية

سلسلة المنهجية الإسلامية (١٨)



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مركز الحضارة للدراسات السياسية

١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م

رقم الإيداع: ٢٠٠٢/١٠٩٢٤

الترقيم الدولي:977-5910-03.X

مكتبة مركز الدراسات المعرفية

٣٢٠,٠٧

طبع بمصر بمعرفة مركز الدراسات المعرفية

٢٦ب شارع الجزيرة الوسطى – الزمالك – القاهرة – مصر

ت: ٠٠٢٠٢-٧٣٥٩٨٢٥ فاكس: ٠٠٢٠٢-٧٣٥٩٥٢٠

E-mail: epistem@hotmail.com

الفهرس

الموضوع — الصفحة

## أعمال الجلسة الافتتاحية:
## أهمية الدورة وأنشطتها

## أولاً: أ.د. نادية مصطفى

**بسم الله الرحمن الرحيم**

الأستاذ الدكتور / عبد الحميد أبو سليمان، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الأستاذ الدكتور / فتحي الملكاوي، المدير التنفيذي للمعهد.

السادة الحضور: الزملاء الأفاضل والأبناء الأعزاء

**السلام عليكم ورحمة الله وبركاته**

أرحب بكم جميعاً في افتتاح دورة المنهاجية

لـــن أبدأ حديثي -للتعريف بالدورة وأهميتها- بالحديث عن المنهاجية الإسلامية وأهميتها وإشكالياتها وغير ذلك من الأمور، ولكن أريد أن أبدأ بطريقة أخرى وهى أنه بالنظر إلى عنوان الدورة وبالنظر إلى المشاركين فيها من أساتذة محاضرين ومن متدربين، وبالنظر إلى موضوعاتها (كما سنرى) لابد وأن ينطلق التعريف بالدورة من مقولة أساسية وهى أن هذه الدورة ليست غاية في حد ذاتها، ولكنها نقطة بداية في عملية مستمرة وخطوة موفقة يجب أن تستمر بإذن الله في طريق متعدد الوسائل والخطوات للوصول إلى غاية استراتيجية بإذن الله.

### أولاً-هذه الغاية الاستراتيجية هي:

تقديم خبرة ربع قرن من العمل البحثي في العلوم السياسية تحت عنوان: توجه إسلامي، علم سياســـة إسلامي، منظور إسلامي، نظرية إسلامية، فهذا يعد منطلقاً وقاعدة لازمة وضرورية لمناقشة هذه الخبرة أو تقييمها وتقويمها؛ وذلك وصولاً لتحديد طبيعة وقدر العمل المطلوب في المرحـــلة الـــتالية، وهو العمل المطلوب ليس فقط من جيل الباحثين الذي شارك وقاد المرحلة السابقة وحتى يستطيع إكمال المسار، ولكن أيضاً من جيل جديد من الباحثين الذي لابد وأن يشـــارك في استكمال المسيرة وقيادتها، وهذا الجيل الجديد لا يجب أن يبدأ من الصفر، ولكن يجب أن يبدأ وهو مسلح بنتائج خبرة من سبقه ليعرف كيف بدءوا وإلى أين وصلوا وذلك حتى يستطيع الاستكمال والتطوير والتعديل. ومن هنا كانت هذه الدورة خطوة على طريق سوف تتحقق عليه بإذن الله خطوات تالية.

وفى ضـــوء هذه المقولة يمكن أن نستعيد التعرف معاً على طبيعة هذه الدورة وموضوعاتها والمشـــاركين، وأقول: "أستعيد" وليس "أقدم" لأنه قد سبقت انعقاد الدورة مراحل تمهيدية تم خلالهـــا تعـــريف المتدربين والمشاركين فيها بطبيعتها وأهدافها وموضوعاتها. فهذه الدورة لم تصمم لتقديم مجموعة محاضرات في قضايا عامة تتصل بالمنهاجية الإسلامية في العلوم السياسية: مـــثل قضـــايا الـــرؤية الكلية، مهارات التعامل مع المصادر التراثية ومع الأصول، المقارنة مع المـــنهاجية الغربية، التعامل مع واقع الأمة، ولكن تم تصميم هذه الدورة لتكون ساحة لتقديم

خبرة البحث والتأليف والتدريس في مجالات محددة من العلوم السياسية. ومن ثم إتاحة الفرصة لمناقشة هذه الخبرات بين أصحابها وبينهم وبين جيل جديد من الباحثين.

فلم يعد كافياً أبداً مجرد الحديث وتكراره عن أهمية المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، ولكن آن الأوان الآن لتقديم خبرات تطبيقاتها في مجالات محددة، وتقييم هذه الخبرات وتقويمها، والسبيل لدفع هذا التطبيق وتدعيمه من جانب القائمين عليه، والسبيل لتمهيد الطريق لمن سيقدمون على المشاركة فيه من جيل شباب الباحثين حتى نتمكن جميعاً – كفريق واحد أو عدة فرق- من تنفيذ مشروع حضاري فكرى ونظري ومنهاجي في مجال العلوم السياسية، ومن ثم فإن هذه الدورة، وإن كانت استجابة جزئية لهذه الحاجة إلا أنها تقتصر بالطبع على خبرة الجماعة البحثية والعلمية المصرية في العلوم السياسية. ونأمل أن تتسع الدائرة في نشاط مقبل لتضم جماعات بحثية وعلمية من أقطار إسلامية أخرى، كما نأمل أن تلي هذه الخطوة خطوات أخرى متنوعة لتحقيق الغاية الاستراتيجية المشار إليها، فإن هذا التحقيق لن يتأتى بدورة واحدة أو جهود منفردة، ولكنه يحتاج إلى خطة أكثر تعقيداً وشمولاً. مثل هذه الدورة لن تلقن معنى المنهاجية الإسلامية ولن تلقن كيفية تطبيقها في مجال العلوم السياسية ليخرج من شارك فيها وقد أصبح ذا «منهاجية إسلامية»، فالعملية ليست بهذه البساطة ولكنها عملية معقدة ومتعددة المستويات وتحتاج إلى عملية تحصيل متراكمة. ولكن تسعى الدورة – على ضوء طبيعتها- إلى التعريف بأبعاد المهمة المطلوبة في هذا المجال في ضوء خبرات سابقة وما حققته من إنجازات، وما واجهته من صعوبات، وما تتسم به من قصور.

ثانياً: موضوعات الدورة وأنشطتها:

تنقسم إلى ثلاث مجموعات:

**الأولى:** محاضرات في خبرات البحث والتأليف والتدريس في مجالات وموضوعات محددة هي: الفكر السياسي، النظم العربية، دراسات الشرق الأوسط، دراسات إفريقيا، دراسات المرأة، موضوعات الأوقاف والمجتمع المدني، القانون الدولي والشريعة الإسلامية، العلاقات الدولية، بناء المفاهيم، الأبعاد الفقهية وإشكالياتها.

ومحور هذه المحاضرات الأساسي التركيز على الأبعاد المنهاجية لبيان المقصود بالمنهاجية الإسلامية وإشكالياتها في دراسة بعض الموضوعات أو الفروع.

ومما لاشك فيه أن تراكم هذه الخبرات عبر جلسات الدورة لابد وأن يقودنا إلى تبين القسمات المنهاجية المشتركة التي تزيد الصورة وضوحاً عن ماهية المنهاجية الإسلامية وإشكاليات تطبيقها ونتائج هذا التطبيق حتى الآن.

ولهـذا كان لابد ومن الضروري أن يتم التمهيد لعرض هذه الخبرات من خلال محاضرتين عامـتين حول المنهاجية الإسلامية يلقيهما أ.د. سيف، أ.د. لؤي الصافي. ومن خلال إطلاعي المسـبق عـلى الأوراق أسـتطيع القـول إنه من الضروري للمتدربين الانتباه للواسطة بين الإشـكاليات المنهاجية المطروحة في هذا التمهيد وبين نظائرها في خبرات البحث والتأليف في المجالات المحددة المشار إليها. فما هي إذاً أهم الإشكاليات التي تقدمها الأوراق العشر في هذه المجالات المختلفة السابق ذكرها؟

١- العلاقة بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية؟

٢- ما المقصود بالمنهاجية الإسلامية؟

٣- هـل هناك منهاجية إسلامية تتخطى الكليات (أي الرؤى الكلية) إلى الإجراءات أي الأدوات والمناهج المحددة؟

٤- ما العلاقة ما بين المنهاجية الإسلامية والمنهاجية أو المنظورات الغربية: هل هي علاقة استبدال أم تواز أم تفاعل ونقد؟ وما الغاية من هذه المقارنة وما دوافعها؟ وكيف تتم المقارنة النقدية مع هذه النظائر الغربية؟.

٥- العلاقة بواقع الأمة الإسلامية ومشاكلها رصداً وتشخيصاً وتفسيراً وتغييراً.

ومـا لاشـك فيـه أن تـراكم أعمال الدورة وصولاً إلى نهايتها سوف يتيح لنا الفرصة لاسـتعراض نتائج الدورة بالنسبة لهذه الإشكاليات -وغيرها- وذلك في التقرير الختامي الذي سيقدم تقويماً لأعمال الدورة.

**الـثانية:** ورش العمـل، وهي ليست مجرد ورش عمل للتدريب على مهارات التعامل مع مصـادر متـنوعة وإنمـا هي أيضاً ورش عمل تتناول موضوعات خاصة في العلوم السياسية بفروعها المختلفة تم فيها التدريب على مهارات بحثية متعددة، نقد مفاهيم، بناء مفاهيم، قراءة نص، قراءة نقدية مقارنة، مناظرة، وذلك لتفعيل وتشغيل المنهاجية الإسلامية بالمقارنة بمنهاجية غربية، ولقد تم الإعداد المسبق لهذه الورش على مدى شهرين، وأرجو أن تكون نتائجها على الـنحو الذي يوازي الجهود التي بذلت في الإعداد لها، وسأشير لاحقاً إلى تجربة الإعداد لهذه الورش وخصوصيتها.

**أمـا الثالثة:** فهي مجموعة من المحاضرات في موضوعات من صميم طبيعة الدورة، يقدمها أسـاتذة لنا تعلمنا منهم في مجالات اهتمامهم وإبداعهم، وهم خارج تخصص العلوم السياسية وهم: أ.د. جمال الدين عطية، أ.د. عبد الوهاب المسيري، أ.د. على جمعة.

وإلى جـانب هؤلاء الأساتذة المحاضرين ومعهم أيضاً تأتى محاضرة زميل فاضل في تخصص العـلوم السياسية يسعدني لقاءه لأول مرة في القاهرة هو: أ.د. لؤي الصافي مدير البحوث في

المعهـــد العالمي للفكر الإسلامي، وإن كان قد سبق لي لقاءه في كثير من كتاباته عن المنهاجية الإسلامية أذكر منها -على سبيل المثال- كتابه الصادر باللغة الإنجليزية تحت عنوان:

**The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods.**

والـــذي تضمن حصيلة تراكم تأليفه في هذا المجال الذي نشر في الدوريات العلمية المهتمة بالمجال مثل إسلامية المعرفة، المسلم المعاصر، منبر الحوار، وفى بعض الكتب الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ولقد انبعث اختيار موضوعات هذه المحاضرات من دافع أساسي -يكمن في صميم أهداف الدورة- وهو مناقشة أبعاد مختلفة من قضية أزمة الفكر المسلم المعاصر في مواجهة أزمة الفكر الغربي أيضاً:

الأســـباب، التجليات، الحلول المقترحة نحو منهاجية جديدة لتفكير وبحث العقل المسلم في عـــالم يمـــوج بالـــتحديات والتغيرات الجذرية، ويدفع هذا العقل المسلم إلى تصميم مشروعه الحضـــاري الإسلامي استناداً إلى منهاجية إسلامية وهنا تبرز كل إشكاليات العلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، وهى العلاقة التي تقع في صميم عملية تصميم منهاجية إسلامية في العلوم الاجتماعية وتطبيقاتها.

**ثالثاً:** وبعد الحديث عن طبيعة الدورة وموضوعاتها **يأتي الحديث عن المشاركين في الدورة ومراحل إعدادها:**

ربمـــا وعـــلى غير المعتاد في مثل هذه المناسبات العلمية المفتوحة التي يتم فيها عادة شكر الجمهور العام على الحضور، فإنني هنا لن أقوم بالمثل لأن جمهور الدورة هو جمهور خاص وهم المـــتدربون، وهـــم من جيل شباب الباحثين الذين التزموا بإرادتهم بحضور هذه الدورة إدراكاً مـــنهم لأهميـــة هـــذا النشاط. ويجدر القول إن التزامهم بالحضور لم يبدأ اليوم ولكنه بدأ مع تســـجيلهم لأسمائهم منذ أربعة أشهر واستمر هذا الالتزام وظهر في مراحل متتالية من الإعداد للدورة وصولاً إلى اليوم.

ولذا يجب القول إنه بقدر قيام الدورة على جهود السادة الزملاء الأفاضل الذين يشاركون بخبراتهم المسجلة في بحوث ومحاضرات وإشراف على الورش ورئاسة الجلسات، بقدر ما تقوم أيضاً هذه الدورة وبدرجة أساسية على اهتمام المتدربين والتزامهم وتفاعلهم منذ أن بدأ الإعداد لـــلدورة في مراحل متتالية. ولذا فإنني أود التوقف هنا للإشارة إلى خطوات هذا الإعداد والتي استغرقت أربعة أشهر، وهى تتلخص كالآتي:

- دعـــوة مجموعـــة من الباحثين الشبان من طلبة الدراسات العليا في كلية الاقتصاد والعلوم السياســـية والجامعـــة الأمريكية للتسجيل في الدورة وذلك بملء استمارة للتسجيل، عقد اجتماع تحضيري عام للمتدربين في ٢٠٠٠/٥/٣٠م حضره ثلاثون من إجمالي أربعين من المـــتقدمين، وتم خلاله التعريف بالدورة وبواجبات المتدربين كما تم تقسيم الباحثين على الورش.
- الإعداد لملف علمي يتضمن قراءات أساسية تم توزيعها على المتدربين في ٢٠٠٠/٦/٢٧م، الإعـــداد لكيفية تنفيذ ورش العمل من جانب مشرفي الورش والدورة وتوزيع مخططات التنفيذ على المتدربين، عقد اجتماعات لأعضاء كل ورشة على حدة، لإعداد الأعمال التي سيتم تقديمها خلال الدورة، تسليم ملف الدورة متضمناً البحوث والتوجيهات بالتكليفات المقررة على المتدربين (القراءة المسبقة للبحوث، المشاركة في المناقشة، كتابة تقارير تقييم) وذلك قبل بداية الدورة.

وأخيراً فإنني أوجه النظر إلى الالتزامات التي على المتدرب الوفاء بها وخاصة التقارير الدورية المطلوب تقديمها، كما أوجه النظر أيضاً إلى ما سبق إحاطتهم به وهو أن إدارة الدورة ستقدم خمـــس جوائز لأفضل خمسة متدربين، والجائزة عبارة عن مجموعة من إصدارات المعهد العالمي لـــلفكر الإســـلامي والعـــددان الأول والثاني من حولية **«أمتي في العالم»** التي يصدرها مركز الحضارة للدراسات السياسية.

، على رأسهم: وأخيراً، يجب أن أرد الفضل لأصحابه فما كان لهذه الدورة أن تعقد لولا مساندة العديد من الأساتذة

أ.د. فـــتحي الملكاوي المدير التنفيذي للمعهد، والذي شجعني على التقدم للمعهد بطلب رعايـــة هـــذه الـــدورة وأحاط هذا الطلب بكل الاهتمام، وما كان من أ.د. عبد الحميد أبو سليمان ورئاسة المعهد إلا سرعة الموافقة على تقديم هذه الرعاية المادية والمعنوية، فهذا هو شأن المعهد دائماً في رعاية المشروعات البحثية العلمية والفكرية.

كمـــا أشكر أ.د. على جمعة مدير مركز الدراسات المعرفية، ولقد شارك في الإعداد لهذه الدورة مجموعة من الجهود أوجه لها كل التحية والتقدير وهم:

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح منسق الدورة وعقلها المدبر.

أ. جـــلال الدين عز الدين، السكرتير التنفيذي السابق للمركز والذي تابع بدأب واهتمام الإجراءات التنفيذية للدورة منذ بدايتها كفكرة على الورق وحتى إعداد الملف العلمي الخاص بها.

أ. خالد عبد المنعم المدير التنفيذي لمركز الدراسات المعرفية.

أ. عمر السعد، سكرتير مركز الحضارة.

وكذلك أشكر أ. أماني غانم المعيدة بكلية الاقتصاد على مساعدتها في متابعة آخر اللمسات في إجراءات الانعقاد.

وكذلك أوجه شكري للزملاء معدي البحوث ومشرفي الورش ورؤساء الجلسات لقبولهم المشاركة في هذه الندوة. وأخيراً لا يفوتني أبداً أن أذكر بكل الخير والعرفان الغائب الحاضر في هذه الدورة وهو أ.د. طه جابر العلواني الذي يمد مركز الحضارة بكل الرعاية المادية والمعنوية ولقد حالت ظروفه الصحية دون التواجد معنا هذه الأيام فأدعو له بكل الصحة والعافية بإذن الله.

**وأدعو لكم بكل التوفيق والسداد خلال أعمال الدورة.**
**والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته**

## ثانياً: أ.د. فتحي الملكاوي:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وبعد:

الشكر الجزيل في البداية للأستاذة الدكتورة / نادية محمود مصطفى على إتاحة الفرصة لي للحديث إليكم في هذا الصباح، والشكر لها ولغيرها من الزملاء والعاملين في مركز الحضارة للدراسات السياسية وعلى رأسهم أخونا العزيز الأستاذ الدكتور / سيف الدين عبد الفتاح. هذه الدورة هي حلقة في سلسلة من تطور ونمو الأفكار المتعلقة بالإصلاح الفكري الإسلامي وإسلامية المعرفة، وهى امتداد طبيعي ونمو طبيعي نأمل أن يستمر في التواصل حتى مرحلة الإثمار أو إنتاج الثمر الذي أراه في عيون هؤلاء الأخوة والأخوات المتدربين في الدورة، ونأمل أن يكون هذا الإثمار قريباً وعاجلاً إن شاء الله.

عندما طرح المعهد العالمي للفكر الإسلامي مشروعه للإصلاح الفكري وإسلامية المعرفة كان واضحاً أن المهمة ثقيلة وصعبة، وأن الذين سيعملون في ميدان هذه المهمة يعملون في ميدان بكر، يحتاج إلى كثير من عمليات التنظيف والإعداد للأرض التي لم تتعود على هذا اللون من الفكر والتفكير، فلا بد من إعداد الأرض واستصلاحها أولاً، ثم القيام بالمراحل التالية من حرث وبذر ورعاية وعناية حتى يأتي الثمر ويأتي موعد الحصاد ولكن عيوننا باستمرار كانت مركزة على ذلك الموسم (موسم الحصاد)، وفى وعينا وخاصة عند أبناء القرى من الفلاحين أن موعد الحصاد أو موسم الحصاد هو موسم الأمل الذي تسدد فيه الديون عن الفترة السابقة، ومرحلة التوقف عن المعاناة الشديدة والاستراحة والاسترخاء شيئاً من الوقت. كنا نظن أن موسم الحصاد أو نرى ونتطلع إلى موسم الحصاد الذي نأمل أن يكون موسم البعث والنهوض بهذه الأمة بعد فترة طويلة من الركود ومن السبات، وأن موسم العطاء الحضاري والإنجاز الحضاري لابد أن يأتي بعد عمليات إعداد طويلة نستدرك فيها ما فات الأمة في قرون ونؤكد فيها قدرة الأمة على الحضور في هذا العالم وعلى تشييد المسيرة (مسيرة الحضارة الإنسانية)، وذلك في كل الميادين، في ميادين الإنجاز والإبداع والتصنيع والعطاء المادي والثقافي، في المجالات السياسية والاجتماعية والتربوية وما إلى ذلك كانت فكرة الإصلاح الفكري مرتبطة أساساً بجملة من المقولات والمفاهيم والمصطلحات التي بدت وكأنها غريبة على الأسماع (التفكير المنهجي أو المنهاجي، المعرفية، حتى موضوع الفكر بعد فترة طويلة من جهود الإصلاح كاد أن يغيب عن مسرح العمل الذي يسمى (العمل الإسلامي) في ميادين مختلفة بعد أن استوعبت أو استهلكت في ميادين العمل العام، العمل الاجتماعي والسياسي العام، غاب وضمر مضمون الفكر إلى حد بعيد وخاصة في السبعينيات والثمانينيات. فعندما جاءت هذه المقولة (مقولة إسلامية المعرفة وإصلاح الفكر الإسلامي) كان واضحاً أن بيننا وبين بناء التفكير

المنهجي مرحلة طويلة لابد وأن يستمر فيها البناء بشكل غير منقطع لعل الثمار تأتي في النهاية، وبـــدأت فكرة الدورات في نهاية الثمانينيات وتعمق الاهتمام بها في مطلع التسعينيات، ولكن الـــدورات كـــانت تعقد للتأكيد على أهمية التفكير المنهجي دون أن تدخل في عمق التصور الكـــامل لأبعـــاد المنهجية في ميادينها المختلفة، ولعلكم تجدون هذا في الكتابات الأولى التي صدرت عن المعهد رغم وضوحها الكبير في بيان أهمية المنهاجية والتفكير المنهجي لكنها جملة من المبادئ العامة التي تستحث العقل المسلم.

في تناوـــله للقضـــايا المختلفة، في عام ٩٥/٩٤ بدأ المعهد في سلسلة جديدة من الدورات للانتقال بفكرة المنهجية أو بدورات المنهاجية إلى محاور محددة، لعلها تعطى للمنهجية بعداً أو صـــورة أكـــثر وضوحاً فجاءت فكرة المحاور الستة التي تجعل المنهاجية محوراً من المحاور وتبنى عليها جملة أخرى من ميادين التفكير والبحث. لقد أشارت الدكتورة نادية إلى بعض من هذه المحاور عندما ذكرت منهاجية التعامل مع المصادر الإسلامية، منهاجية التعامل مع الفكر الغربي، مـــنهاجية الـــتعامل مع الواقع، فإذاً نريد أن نطور المنهاجية ثم نريد أن نطبق المنهاجية في هذه المجالات، منهاجية التعامل مع المصادر التراثية، الفكر الغربي، الواقع.وعقدنا من أجل ذلك عدداً من الدورات في البلدان المختلفة كان آخرها دورة حضرها الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في عَمَّان العام الماضي، وقتها اتفقنا على أن تلك الدورة تكون آخر دورة من هذا النوع وبعدهـــا سيأتي مستوى آخر من الدورات وهو التطبيق العملي لهذا اللون من الإنجاز، ليس في الـــتفكير الإسلامي العام وإنما في ميادين علمية متخصصة. وولدت بذرة هذه الدورة في هذا الســـياق بـــالفعل حيث تم اقتراح عقد دورة لتطبيق مقولات المنهاجية الإسلامية في ميادينها المختـــلفة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، وفى نفس الوقت وفى خط متواز أيضاً اقترح عقـــد دورة للمـــنهجية الإسلامية وتطبيقاتها في العلوم التربوية والنفسية في الأسبوع الماضي وكـــانت دورة مماثلة إلى حد كبير وموازية في التخطيط والتنفيذ لمثل هذه الدورة، ونعتقد أن نجاحـــنا فيها كان نجاحاً معقولاً، لكن هذه الدورة جاءت بعد الدورة الأولى لذلك نأمل أن يكـــون النجاح أكثر بإذن الله تعالى خاصة وأنا أتفرس أمام عيني مجموعة من الشباب الواعد الـــذي يمثل بحق الفئة المؤهلة لأن ترث هذه الخبرة البحثية التي أرادت الدكتورة نادية مصطفى والدكـــتور سيف الدين عبد الفتاح أن تكون هذه الدورة بهذا اللون، لا أن تكون مجرد طرح للقضايا وإنما توريث للخبرة من جيل قاد هذه العملية على مدى أثني عشر عاماً –كما أظن– أو أكـــثر قليلاً وحصّل فيها ما حصّل، عطاء تجدونه في أرفف المكتبات وتجدونه أيضاً في هذا الوضوح المتميز عند المتحدثين من المشاركين في الفريق البحثي الذي نأمل أن تنتقل هذه الخبرة مـــنه إلى هـــذا الجيل الجديد، فهو جيل من القيادات الواعدة المؤهلة بالفعل وبحق لحمل هذه

الرســالة، والانطــلاق بها.. فالشكر –كل الشكر– للفريق الذي قام على هذا العمل برئاسة حكــيمة من الأستاذة الدكتورة / نادية، وبعمل دائب ومتصل من الأستاذ الدكتور / سيف الدين عبد الفتاح، ولا نريد أن ننسى بقية أعضاء الفريق الذين كان لهم من الدور ما يشهد له ويــبقى أثــره –إن شاء الله– دون انقطاع، صدقة جارية لا تنقطع. الشكر مرة ثانية لمركز الحضارة، ومركز الدراسات المعرفية على إتاحة الفرصة لنا للإسهام في دعم مسيرة هذا العمل العــلمي، ونأمل من الله سبحانه وتعالى أن يوفق الجميع لتحقيق الأهداف التي نتطلع إليها في الإصلاح العام الذي ينتقل بأمتنا مما هي فيه إلى وضع نتطلع إليه.

**والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته**

## ثالثاً: أ.د. عبد الحميد أبو سليمان:

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام علي سيدنا محمد ﷺ وعلي آله وصحبه أجمعين، الأستاذة الدكتورة / نادية محمود مصطفي مديرة مركز الحضارة للدراسات السياسية، الأستاذ الدكتور / سيف الدين عبد الفتاح، الزملاء والزميلات المشاركين:

**السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته**

في الواقع فإنني لا أستطيع أن أعبر عن مدي التقدير لجهود الأخوة العاملين في مركز الحضارة وفي مركز الدراسات المعرفية للجهد المبذول تجاه الشباب وتنمية قدرات الشباب لأن من الواضح أن مستقبل الأمة يكمن في الشباب، والأمة قد بلغت من مراحل التدهور الحضاري والعيش عالة على إنجازات الآخرين وضعف الأداء مبلغاً لا سبيل إلى تحريكه إلا بالشباب، ولذلك فإن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في تعاونه مع مراكز الدراسات والأبحاث يركز على القضية الفكرية، وجوهرها قضية المنهجية، وتنقية الثقافة لتغذي مدخلات التربية الإسلامية الصحيحة؛ لأنه في النهاية إذا لم نصل إلى الطفولة والشباب فإن التغيير الحقيقي الوجداني في المجتمع غير وارد. من المهم أن ندرك أن التغيير في المجتمع له جانبان: جانب معرفي وجانب وجداني، وإذا اختل الجانب المعرفي فإن الجانب الوجداني لن يكون له أثر إيجابي، وإذا اختل الجانب الوجداني فلن يكون للجانب المعرفي أي أثر أو تأثير، والمثل المبسّط هو الطبيب الذي يشرب الدخان، ومن الحماقة أن نقول له: إنه ليس بطبيب وأنه لا يعرف مضار التدخين والحقيقة أن النقص والخلل ليس في الجانب المعرفي إنما تأتى الخلل من الجانب الوجداني والنفسي الذي يجب التعامل معه في نفس الوقت للوصول إلى نتيجة؛ فلابد من توافق الجانب المعرفي والجانب الوجداني لسلامة الأداء. ولذلك لا يكفي أيضاً سلامة وقوة الجانب الوجداني إذا أختل الجانب المعرفي فذلك ينطبق عليه المثل "عدو عاقل خير من صديق جاهل"، والذي يحدث أحياناً أن الجوانب الوجدانية مع الخلل المعرفي تؤدى إلى تفجرات واضطرابات وليس إلى عمل فعال وبناء. كنت أريد في الواقع أن ألمس بعض جوانب الموضوع، استكمالاً لما سيتم عرضه في هذه الندوة من أوراق علمية مكتوبة بعمق ومن خلال خبرات متخصصة وسأنتهز هذه الفرصة لكي ألمس بعض القضايا التي قد تكون لمست في بعض هذه الأوراق والغاية من ذلك هو مزيداً من الفائدة وتعميق النظر وتوضيح الرؤية الكلية، فالذي حدث في الحضارة الإسلامية بالذات -في أساسه- هو خلل في علاقات مصادر المعرفة الإسلامية التي هي الوحي الإلهي من جانب والنظر الإنساني في الطبائع والسنن والوقائع والأحداث من جانب آخر، وقد أدت عزلة العلماء أو المفكرين أو المثقفين في الأمة عن المساهمة الفعاله العملية في إدارة شئون سياسة الأمة إلى إهمال جانب السنن والطبائع، ونتج عن هذا القصور في مجال الفكر الإسلامي ثلاث نتائج

خطـــيرة: الأول منها ما عرف بقفل باب الاجتهاد، أو عدم القدرة على توليد معرفة جديدة، وتطويـــرها مما كان يعني العجز عن معرفة الواقع والتغيرات، والأمر الثاني وهمية الصراع بين العقـــل والـــنقل رغـــم التأكيد على غير ذلك، والسبب هو أن العقل الذي يتحدثون عنه في الأساس هو عقل هيلليني إغريقي غارق في الإلهيات، مبني على منطق صوري وقضايا وهمية نجم من إشكالات عنها ما غصت به علوم أصول الدين والعقائد، والأمر الثالث هو العجز الفكري الذي أنتج نوعاً من الخطاب الإرهابي الذي حطم قدرات الأمة؛ لأن الإنسان إذا كان غير قادر على مواجهة المتغيرات واحتوائها وتقديم البدائل، فالبديل هو الفوضى أو استخدام القوة، وهو ما لجأت إليه الصفوات الفكرية السياسية. والقوة والعنف في الواقع بالنسبة للمفكرين والعلماء كـــان هو تحول الخطاب الديني إلى خطاب إرهابي، وأصبحت أية معارضة أو اعتراض تواجه بالـــتهديد والوعيـــد وألوان العذاب المقيم في القبر والجحيم وسخرت القدسية بذلك في غير وجوههـــا ومواضعها، والجانب الآخر من العجز عند المفكرين انعكس على العجز عند رجال السياســـة وقادة المجتمع وعلى قدرتهم على احتواء المتغيرات وهذا أدى بهم إلى الاستبداد وقمع المعارضة على أيدي الجلادين والسجانين، وهكذا أدى الخلل في منهج الفكر في اختلال علاقة الوحـــي كمصـــدر للمعرفة بالعقل وبدراسات الواقع والسنن والتعامل معهما إلى هذه النتائج المرة.

لقد أدى هذا الخلل إلى أن تصبح المتغيرات ثوابتاً، وهذا يوضح أن أزمة الأمة وفكرها اليوم لابـــد أن يبدأ بالإصلاح المنهجي وذلك باستعادة وحدة مصادر المعرفة الإسلامية وتفعيل ما بيـــنهما من علاقة جدلية في فهم الواقع وطريقة تنزيل الوحي عليه وبالتالي القدرة على معرفة ماهيـــة الثوابت وماهية المتغيرات التي تحكم حياة المسلم، من هنا يجب أن نعلم أن وهكذا فإن أزمـــة فكر الأمة الإسلامية من الناحية المنهجية هو عكس أزمة الغرب الفكرية، فأزمة الغرب تكمـــن في ضـــياع الثوابت حين تقطعت علاقتهم بالوحي، لأنه من المعلوم أن لكل نظام في الكـــون قواعـــد وثوابـــت وحدوداً، والعمل ضمنها يؤدى إلى القدرة على التكيف والتعامل الصحيح معها، فأي تجاوز للقواعد وللحدود في أي نظام يؤدى إلى انهيار النظام نفسه، والغرب في حالته الراهنة لـــه -لأسباب تاريخية معروفة- مصدر معرفي واحد، هو العقل، الذي هو أداة الـــنظر الإنساني في شئون الحياة والكون، ونحن بالبديهة نعلم أن للنظر الإنساني في هذا الأمر حدود، فقد مكّن ذلك المصدر الغرب من النظر في السنن والوقائع وكافة أنظمة الكون وتبين لـــه من هذا النظر أن الكون كله مركب من أنظمة، و حين أدرك طبيعة هذه الأنظمة وتعامل بالأســـلوب الصحيح الذي راعى به قواعدها وحدودها توصل إلى النتائج العلمية المذهلة التي نراها والتي هي نتاج هذا النظر العقلي السليم في أنظمة الكون بدءاً من الخلية إلى الذرة وانتهاء

إلى المجرة وهي كلها أنظمة، وكلها لها قواعد وكلها لها ثوابت أساسية ولها حدود وأصبح من الواضح أن أي تجاوز لهذه الحدود لابد أن يؤدى إلى انهيار أي نظام يتم تجاوز حدوده وضوابطه. إذا صح ذلك بالنسبة لكل شئ فهو يصح كذلك للإنسان، فالإنسان لابد لـه أن يتعامل مع حياته على أنها نظام له حدوده وقواعده وضوابطه ولابد لحياته من معرفة الثوابت والقواعد التي تحقق الغاية الكلية من وجوده، والإنسان وهو جزء يدرك أنه من الصعب على العقل الجزئي إدراك الغايات الكلية والقواعد والثوابت الأساسية لوجوده دون دليل أو مرشد، ولذلك أصبح الغرب وقد فقد الدليل الديني والمرشد الكلي لمعنى حياته، يتعامل مع الحياة الإنسانية دون دليل ودون إلتزام بقواعدها وضوابطها الموضوعية وكأن الحياة الإنسانية الاجتماعية ليست نظاماً يجب أن يكون لـه قواعد وثوابت وضوابط وحدود موضوعية، وهكذا لم يعد الإنسان الغربي قادر على أن يدرك اليوم الحدود الموضوعية للحرية الإنسانية، فأصبح كل شيء في تصوره ممكن وكل شئ نسبي وكل شيء نابع من ذاتية الإنسان، وهذا أمر غير ممكن ولا يتفق مع طبيعة الكون وأنظمته وهو ما نرى آثاره في الغرب: في الأسرة، في الحياة الاجتماعية والحالة النفسية وفي العنف. إن مشكلة الغرب اليوم هي في الواقع تكمن في عدم القدرة على معرفة الثوابت، والحدود الموضوعية وخاصة حدود الحرية الإنسانية. إن المجتمع الإنساني كأي نظام كوني لابد أن تكون لـه حدود وثوابت موضوعية، ولا يمكن أن يكون خلواً من هذه الحدود والثوابت الموضوعية، ولن يهتدي المجتمع الإنساني ويستقر على أسس صحيحة ما لم يتبين هذه الثوابت الموضوعية لكيانه ونظامه.

في الماضي كانت هناك تقاليد استقاها الغرب من احتكاكه بالمجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى، وتطور الوضع وانهارت هذه التقاليد و لم تعد المجتمعات الغربية –وحال الدين عندها على ما هو عليه– قادرة على معرفة البدائل لهذه التقاليد، ولذلك اضطربت قيم الصواب والخطأ والمقدسات، وأصبح كل شيء هلامياً غير واضح المعالم والحدود وانتهوا إلى تدهور الحياة الاجتماعية والنفسية التي أصبحوا يدركون مخاطرها ولكن من الصعب جداً على الغرب اليوم الاهتداء إلى طريقة فعاله للتعامل معها بشكل مرجعي يقبله الجميع لأن ما تبقى لهم من أثر الأديان لا يبدوا أنه قادر على أن يقدم البديل المقنع وليس من الممكن لا حد من المجتمع أن يقرر اعتباطاً للآخرين ما هو الصواب وما هو الخطأ وعلى أي أساس؟ ولماذا؟

فأزمة الفكر الغربي: تكمن اليوم في غياب الرؤية الكلية وفي غياب الثوابت وفي عدم معرفة حدود الحرية الإنسانية؟ وفي عدم معرفة القواعد الناظمة لغايات المجتمع الإنساني؟ وذلك عكس أزمة الفكر الإسلامي لأن أزمة الفكر الإسلامي تكمن في معرفة المتغيرات، وفى انفتاح النظام المعرفي من جديد على الطبائع والسنن وتحقيق الوحدة المعرفية.

لقد جاء الإسلام منذ اليوم الأول إلى العرب، الذين كانوا شعباً حراً قبلياً قوياً، لم تحكمه نظم مستبدة، فالزمهم الحجة ونمى لديهم حس المسئولية باتجاه النظر والتدبر والتفكر والسعي في الأرض فأضاءوا سماء الإنسانية وجددوا الحضارة الإنسانية، إلا أن عجز الفكر وإغلاق باب الاجتهاد، والفتن والمحن التي تعرض لها الفكر والمفكرون أضعفت إمكانات هذه الأمة الحضارية وأدت إلى الإرهـــاب الفكـــري وإلى الإرهاب السياسي، والنتيجة أن الأمة أصبحت في حالة خوف ورهبة، ومعروف أن الذي يبذل نفسه ويبدع هو المحب والراغب أما الخائف أو الكاره فهو يعمل بالحد الأدنى، وهذا جوهر أزمة الأمة والسبب في قصور جهودها وعدم القدرة على الأداء وعلى المبادرة وغياب الفكر الإبداعي في الأمة.

لتوضـــيح حال الأمة بشكل فعال وتقريب حالها إلى الأذهان لابد لنا من استخدام البعد الإحصـــائي، والدورية التي تصدر عن المركز **"أمتي في العالم"** من المهم أن تستخدم هذا البعد لتوضـــيح حال الأمة؛ لأن الأرقام تعطى رؤية واضحة وتغني عن كثير من القول، خصوصاً في ثقافتنا؛ لأننا أدمنّا المبالغة في القول إلى حد أنه ما عاد أحد يهتم بما يسمع من القول. ولعل من أبرز الأمثلة الإحصائية التي تفسر قصور الأداء تقديرات قيمة إنتاج الأمة الاقتصادي ومقارناتها ومن ذلك أن قيمة إنتاج الأمة الإسلامية من المحيط إلى المحيط تقدر بـــ (١١٠٠) مليار دولار وهذا أقل من قيمة إنتاج فرنسا وحدها، وأقل من نصف قيمة إنتاج ألمانيا وقرابة خمس إنتاج اليابان،أي أن إنتاج الأمة كلها الأكثر من البليون، أقل من ربع إنتاج اليابان وأول سؤال يجب أن نسأله لأنفسنا، لكي ندرك مدى قصور الأداء: ماذا ينقصنا مقارناً باليابان؟ فاليابان مجموعة مـــن الجـــزر الصغيرة، (٨٠%) من سطحها تغطيه الجبال، مواردها المادية قليلة جداً، تهزها الـــزلازل والـــبراكين وتعداد سكانها (١٣٠) مليون نسمة، فكيف يمكن لهذه الأمة، في هذه الظروف، أن تنتج ما قيمته قرابة خمسة أضعاف الأمة الإسلامية بكاملها؟ والجواب في الحقيقة بســيط فذلـــك أننا نعتمد على إنتاج المواد الأولية والصناعات التجميعية، أما الآخرون فإنهم يبدعون فيصنعون طن الحديد الذي نبيعه لهم ببضع المئات من الدولارات ليعود إلينا صناعات وإلكـــترونيات عائدها يقدر بالملايين من الدولارات، وهذا هو الفرق بين قيمة إنتاجنا وقيمة إنـــتاجهم، وهذا يعود إلى قصور أدائنا، وضعف روح المبادرة، والإبداع عندنا. وقصور الأداء والإبـــداع ليـــس قضية معرفية فقط بل هو أيضاً قضية وجدانية. لقد حطم القصور المنهجي والتـــلوث الـــثقافي والإرهاب النفسي طاقة البذل والإبداع في نفسية الإنسان المسلم وأصبح الإنسان المسلم لا يسعى إلا للبقاء وكل شيء يتم فقط من أجل لقمة العيش ودون التطلع إلى المعـــرفة والأداء والإبداع، ولابد لنا من إصلاح ثقافتنا وإحسان تربية أبنائنا معرفياً ووجدانياً حـــتى نستعيد القدرة والمبادرة وطاقة الإبداع ومن ذلك ما تم تطبيقه في هذا المجال في الجامعة

الإسلامية العالمية في ماليزيا فكان أحد المقررات في الجامعة هو "الأسرة والأبوة"، وكان المقرر الآخر كان هو "التفكير الإبداعي وحل المشاكل"، وذلك بهدف إعداد الشباب الجامعي الذي يمثل عدة الأمة لبناء جيل جديد قادر مبدع وكما ذكرت فإن الرسولﷺ جاء إلى شعب حر، وغرس فيه حسَّ المسئولية، ودفع به باتجاه التفكير والتدبر والسير في الأرض. أما الآن ونتيجةً للصـــراع الذي دار بعد عهد الرسالة بين مدرسة الرسالة وبقايا التراث والروح القبلية والذي أدى إلى انفصـــام العلاقـــة بـــين المثقفين والقيادات السياسية والاجتماعية بما أدى إلى ظاهرة الإرهـــاب الفكـــري والسياســـي حتى أصبحت الأمة أمة عبيد، لها نفسية العبيد في الخمول والخضوع وإلغاء العقل والقهر بكل ألوانه، والمخرج من هذه الأزمة يكمن في الدرس القرآني في حـــال بني إسرائيل، والعلاج الذي وجَّه الله ـــ سبحانه وتعالى ـــ إليه سيدنا موسى عليه الســـلام في الماضي هو العلاج الذي لابد أن نأخذ به اليوم وذلك أن بني إسرائيل استعبدوا في مصـــر وتكونت لديهم نفسية العبيد، وأخرجهم سيدنا موسى عليه السلام من أرض مصر إلى سيناء وطلب إليهم أن يأخذوا الأرض ويبنوا الملك فجاء رد فعلهم على أساس من نفسية العبيد وهو الخوف وعدم مبادرة فكان الخوف قولهم: ﴿إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْـــرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾(المائدة:٢٢) وكان عدم المبادرة قولهم: ﴿فَاذْهَبْ أَنْـــتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلاَ إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾(المائدة:٢٤) فكان الجواب والعلاج هو قول الله سبحانه وتعـــالى: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الأَرْضِ﴾(المائدة:٢٦) والأربعين عاماً هي المـــدة الكافيه لينشأ جيل جديد من الأحرار أصحاب المبادرة والإبداع الذين يقيمون المُلك، ويعمرون الأرض.

فإذا أردنا أن نستعيد القدرة على الأداء، وأن نأخذ زمام المبادرة والإبداع، لابد أن نتمكن في النهاية من تربية أبنائنا على أسس مختلفة تؤدى إلى زوال عقلية الخرافة ونفسية العبيد وإزالة الإرهاب النفسي في التعامل والتربية في الأسرة والمجتمع.

نســـتطيع أن نتطرق بإيجاز إلى قضية تخص العلوم السياسية بالذات وذلك فيما نلمسه من آثار عجز منهجية الفكر الإسلامي وتشوهها لدى كثير من المثقفين والمفكرين الذين يكتفون بالنظر في النصوص وعُزلوا عن الواقع الحياتي وهو المنهج الذي ساد في كتاب الفقه والذي هو في الواقـــع، زبـــدة هذه الرؤية والذي يمثل أساس مفهوم التربية التقليدية للأمة، والمشكلة أنه كـــتاب ينعدم في بنائه البعد العام والسياسي وبالتالي تنعدم معه في ثقافة الأمة البعد السياسي العـــام، والسبب في ذلك أن العلماء؛ لم يكن لهم يد في إدارة النظام السياسي الاجتماعي في الأمـــة، فجاء كتاب الفقه قاصر على ما سمى "العبادات" و "المعاملات" وبذلك ينعدم فيه وفي تكوين العقل المسلم الجانب السياسي والعام، هذا الأمر يوجب إعادة النظر في بناء ثقافة الآن

وتكويـــن عقلية الطفل المسلم واستعادة الجانب الإيجابي السياسي العام. وعلى أساتذة التربية والاجــتماع والعلوم السياسية استعادة هذا البعد في التربية وعليهم أن يوضحوا كيف يكون المسلم مواطناً؟ كيف يكون عضواً في مجتمع أو في فريق؟ كيف يكون إنساناً مدركاً لمسئولياته؟ من المهم أن تصبح قضية الحكم، قضية الشورى، قضية العدل، قضية التضامن، جزء لا يتجزأ من تكوين الشخصية المسلمة وثقافته وتربيته.

وأمــا التشــوه الآخر في الرؤية الكلية فقد نشأ بسبب عزلة العلماء التاريخية مما جعلهم يحصرون معرفتهم على النصوص وأصبحت نظرتهم للحياة سلبية وأصبح جوهر الثقافة والمعرفة الإســلامية العامــة يركــز في كتب الفقه على ما يسمى بالعبادات والمعاملات وهو تقسيم واصــطلاح عــلى غير الرؤية القرآنية حيث إن الصلاة والصيام والحج وما في حكمها يسمى ذكــراً، أمــا الحياة نفسها التي أصبحت في كتب الفقه مجرد عقود معاملات فهي في المفهوم القــرآني تدعــى جهاداً، وهي موضع الامتحان ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ (النجم:٣٩) «عدنــا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»: ومن ذلك جهاد تزكية النفس وجهاد طلب المعــرفة، وجهاد طلب الرزق، وجهاد نصرة المستضعفين، إي أن الاصطلاح القرآني لا يصور الحياة على أنها "عبادات" و "معاملات" بل على أنها "ذكر" و "جهاد".

إن الحياة الصالحة في الرؤية القرآنية تنطلق من الإيمان التوحيدي الذي يجب أن تنعكس في عمــل صالح، والعمل الصالح، إما ذكر أو جهاد والخلل، في الرؤية الكلية، وبالتالي في منهج التعامل مع مصادر المعرفة، وفى منهج النظر في الحياة أدى إلى غياب البعد العام وهو مما يفسر لنا التمزق وعدم التعاون وانعدام روح الفريق وتدهور المؤسسات العامة والتراعات بين فئات الأمة، كما تفسر لنا هذه التشوهات السلبية التي نتجت عن النظر إلى الحياة على أنها "عبادات" و"معــاملات" ولذلــك يجب أن نبدأ بتصحيح النظرة الكلية أصلاً واستعادة الرؤية القرآنية، وتصــحيح وتوحيد مصادر المعرفة، ومعرفة ما هي الثوابت وما هي المتغيرات. إن ما يلاحظ عــلى دراســة المنهجية عندنا فهو أننا نحاول أن ننطلق من مفاهيم الدراسات الغربية في فهم المــنهاجية الإسلامية، وهذا يؤدى إلى التشويش؛ لأنه يجب أن نبدأ من ذاتنا في دراسة العقلية الإســلامية والمنهاجية الإسلامية، باتجاه فهم المشاكل الخاصة بنا ومن ثم المقارنة مع الآخرين. فجوهر الرؤية المنهجية يبدأ بإدراك هذا الجوهر من حيث هل هي رؤية طبيعة الحياة موضوعية أم هل هي رؤية ذاتية؟ وهل هناك ثوابت أم أنه ليس هناك ثوابت؟

والأمــر بالنســبة للفكر الغربي وبالنسبة للحياة على أنها قضية ذاتية، لا يعبر عن ثوابت موضوعية كلية يلتزمها العقل الغربي، مما يجعل كل القضايا هي قضايا نسبية ذاتية. أما بالنسبة للإســلام فــإن الأمر هو النقيض فهناك ثوابت، وهناك متغيرات. والتفاعل بينهما لو أدركنا

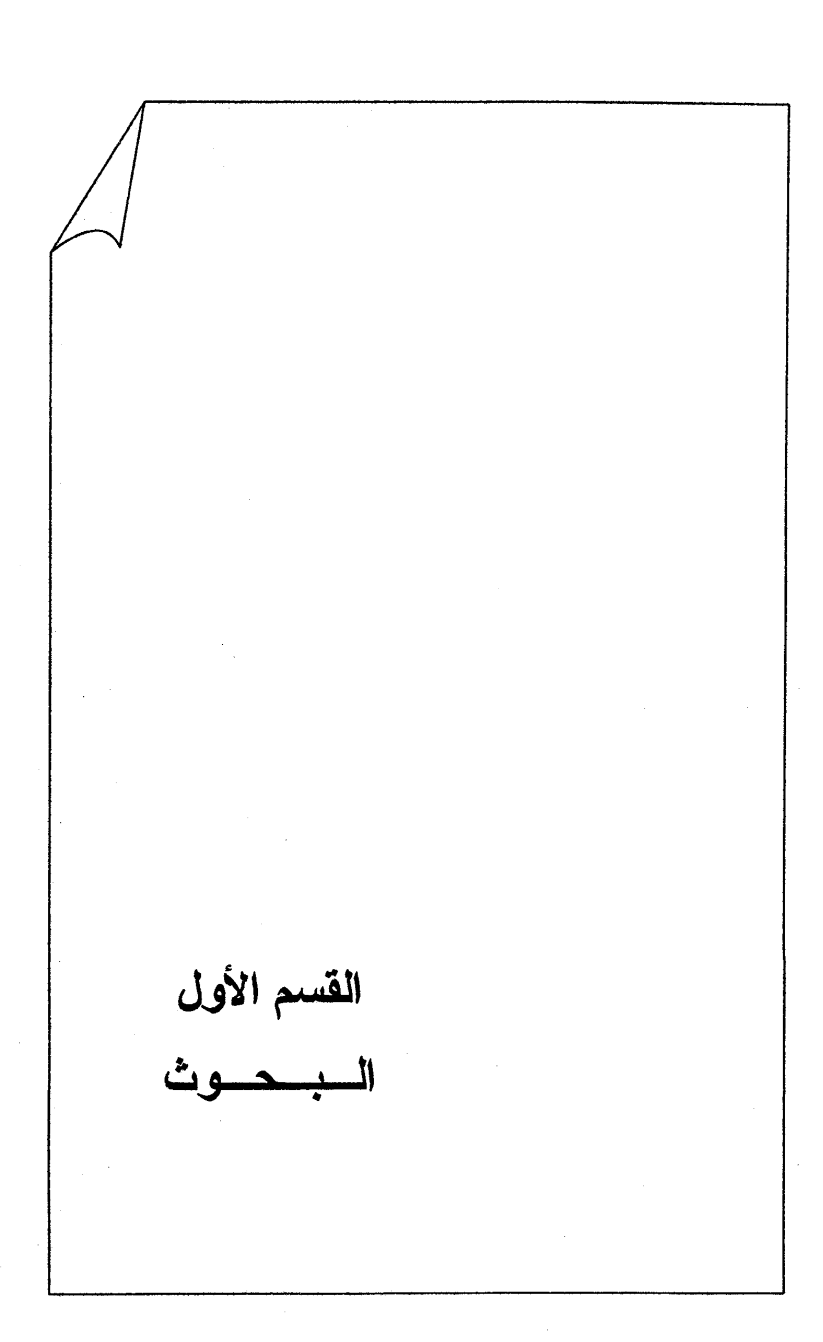
حقيقة العلاقة يوفر المرونة والواقعية في المنهجية الإسلامية ويتأتى ذلك من دراسة الواقع على أساس من تكامل الوحي والعقل والنظر في السنن، والتفاعل الحي بين هذه المصادر والأبعاد مما يبلور الرؤية والمواقف على ضوء هذا التفاعل والتي يختلف من موقف إلى آخر بسبب اختلاف العوامـــل وطبيعة التفاعل وأبعادها الزمانية والمكانية وتعدد تراكيب التفاعلات بين العوامل في أبعادها الأفقية والرأسية. والمقصود بالبعد الرأسي هو مجموع القيم والمبادئ التي تحكم الموقف وتتعلق به، والمقصود بالبعد الأفقي القضايا والأطراف والآثار المترتبة على التفاعلات الناتجة عن هـــذه المواقـــف لأنـــنا في الواقـــع نجد أن المواقف الحياتية هي أوضاع مركبة لا تحكمها قيم واعتـــبارات أحاديـــة بل تتداخل بشأنها القيم والاعتبارات وتتحول إلى مركبات لكل حالة طبيعـــتها ونـــتائجها والآثار المترتبة عليها، ومن الأمثلة المبسطة التي توضح الطبيعة التركيبية لـــلمواقف التي تتداخل فيها العوامل والقيم والمبادئ التي تحكمها لتنتهي إلى تعامل مرن يأخذ الواقع والآثار المترتبة عليه أساساً لتفاعل هذه العوامل والنتائج المترتبة عليها؛ فأكل لحم الخنزير محرم، وقتل النفس محرم، فإذا كان الهلاك جوعاً لا ينقذ منه إلا أكل لحم الخنزير فإنه يتحتم من بـــاب المصلحة "ودفع أعظم الضررين" أن يأكل الجائع المهدد بالهلاك لحم الخنزير ولكن بحده الأدنى بما يرد به عن نفسه الهلاك.

إن مـــن المهـــم أن ندرك في دراساتنا الاجتماعية طبيعة المنهجية الإسلامية وطبيعة مصـــادرها، والعلاقة بين مبادئها وآليات التفاعل بين عواملها وما في بنيتها من وسائل المرونة والتجديد، وأن تكون دراساتنا المقارنة وإفادتنا من الآخر بفهم ووعي على ما لدينا وما لدى الآخر دون تهيب أو غفلة. إن استعادة قدرتنا المنهجية في مجال العلوم الاجتماعية والسياسية أمر أساسي لتجديد فكر الأمة واستعادة قدرتها وطاقتها في عالم اليوم.

وفي خـــتام هـــذه الكلمة الموجزة يسرني أن أكرر سروري الشديد بوجود الشباب، لأن الشـــباب هـــو الأمل وبيده طاقات المستقبل، أما جيلنا فقد ألقى عصاه وأذنت شمسه بالمغيب وألقى تبعاته على عاتق الشباب.

أرجو لكم النجاح في مهمتكم في بناء المستقبل وتصحيح مسيرة جيل المستقبل وأن تقدموا للإنســـانية والثوابت والهداية التي تستنقذ الإنسان وحضارة الإنسان ومستقبل الإنسان إن شاء الله.

**شكراً لكم على حسن استماعكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.**



# القسم الأول

# البــحــوث

# حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات

أ.د.سيف الدين عبد الفتاح

من المهم أن نؤكد في البداية أن الحلقات المترابطة بين النظام المعرفي والمنهاجية الإسلامية ومناهج التعامل مع مصادر التأسيس والمرجعية (القرآن والسنة) ومناهج التعامل مع التراث (الإسلامي والغربي) فضلا عن منهاجية التعامل مع الواقع، هي من أهم الأمور التي تجعل من أحد أصول فاعلية النظام المعرفي أن يكون قادراً على أن يولد رؤى وإمكانات منهجية على شاكلته.

ومن المهم كذلك أن نشير إلى أن النظام المعرفي واحد من حلقات موصولة بين النظام القيمي، والنظام العقدي، وأن لكل هذا تأثيرًا وتفاعلا لا يمكن أن يُنكر أو يُغفل.

*وفي إطار التمثيل لهذا الوصل فإن "الغيب" كمفهوم عقدي، ومن أهم أصول العقيدة، هو جزء لا يتجزأ من البنية المعرفية، له من الدلالات والتأثيرات على عالم المنهجية. ذلك أن مفهـوم الغيـب بمـا يحويه من غيب كلي مطلق، وغيب نسبي أصغر إنما شكل أحد عنصـرين في تحقيق عدم تبديد الطاقات الذهنية في مناقشات فلسفية لا طائل من ورائها (الغيـب الكلي الأكبر) وهذا تكفل به الوحي والحكمة في تدبر المعاني والشعور بالقصور المستولي على جملة البشر.

أمـا العنصـر الـثاني فإن الغيب النسبي أو الأصغر هو من أهم موجهات ودافعيات المعرفة والعلم والتحصيل، وهنا تأتي الآيات (وقل ربي زدني علما) (وما أوتيتم من العلم إلا قـليلا)، (وعـلّمك مـا لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً) للتعبير عن النسق المفـتوح لـلمعرفة والعـلم فـي إطار إدراك القصور واستمرار التحصيل وضرورات الاجـتهاد، وإحـداث التراكم، وحدوث الحوادث وتجدد الوقائع والأقضية، هذا كله يغني النسق المعرفي المفتوح وعملية إحسان القراءة.

إن الـبحث في دائرة بناء المنهجية الإسلامية هو نقلة معرفية مهمة تنقل دائرة تعامل العقـل المسـلم من دائرة التكفير واللغة الاتهامية والسجالية، إلى دائرة التفكير بالظواهر والعوالـم المختلفة (عالم الأفكار والأشخاص والأشياء والأحداث والنظم والرموز)، وهي

منهجية تستلهم أصول التفكر والتدبر والنظر العميق والسير في الأرض، ذلك أن الجنوح للتكفير هو عمل سهل ويسير، أما الاتجاه صوب عمليات التفكير فهو نصب وكد واجتهاد.

وإذا كـــان تفكير التكفير يورث كثيرًا من المآسي والظواهر النكدة، فإن التفكير ينمي الطاقات الذهنية ويرقي الإمكانات المنهجية.

•وكذلـــك فإن البحث في بناء المنهجية الإسلامية يمثل نقلة نوعية أخرى في عمليات التربية العقلية والبحثية، وتتمثل في الانتقال من دائرة الفكر الآبائي الآسر والارتكان إليه، إلى دائرة الفكر المستقل والمستمر والمتجدد في إطار من تربية العقلية الكاشفة، والناقدة، والفارقـــة، والواعيـــة والبناءة البانية. وهي أمور تعين على استكشاف المنهجية وعمليات البناء المتعلقة بها.

•ويحسن ونحن نشير إلى هذه المقدمات أن نذكِّر بضرورة إرساء قواعد التفكير المنهجي من أجل اكتشاف السنن، باعتبار ذلك من أهم مقدمات التفكير الواعي الفعّال، فإن الهدف من السير "في" الأرض هو اكتشاف السنن ما دام الواقع المعاش لا يتيح للمرء أن يرى الصورة بكافة أبعادها أو كاملة الزوايا، وكذلك فإن السير "في" الأرض ليس سيرًا في المكان، ولكنه عبرة بالزمان والتعرف على سنن فاعليات الإنسان، فالسير وعي وسعي بكل عناصر الساحة الحضارية، وقانون "العاقبة" هو المهيمن على فاعليات البشر، وهي سنن عدل واستقامة.

السنن وفق هذا الاعتبار عمل منهجي يجسد عناصر الرؤية للعلاقة بين حلقات الزمن المترابطة (الماضي والحاضر والمستقبل)، واكتشاف السنَّة وتفعيلها في التفكير يعني يسر فهم الماضي وحسن فهم الحاضر، وعمق استشراف المستقبل والمآل، وهي كلها تتواصل في حلقات مناهج النظر والتفكير:

التفكير بالحال والتفكير بالأفعال والتفكير بالمجال، والتفكير بالمستقبل، وهي كلها تولِّد مناهج تفكير ومناهج تدبير ومناهج تسيير ومناهج تغيير ومناهج تأثير وفاعلية وتمكين.

•والمـــنهاجية والمـــنهج[1] مفهومان متمايزان ومفصلان، فالمنهاجية هي علم دراسة الطرائق وتكوينها وبنائها وتفعليها وتشغيلها، فهي منهج المناهج بهذا الاعتبار، أما المنهج أو المناهج ففيه مفردات هنا أو هناك، وأدوات ووسائل، وقواعد وخطوات وإجراءات هي من مكونات المنهاجية ولكن تستوعبها، ذلك أن علم المنهاجية يتواصل في رؤية فيما قبل المـــنهج وفيما بعد المنهج في سياق واصل ورابط بين هذه المنظومة والعناصر المنهاجية

وعمـــليات الـــتفعيل والتشغيل المرتبطة بها، ومن اليسير أن ندرك أن المنهاجية كتأسيس وبـــناء، وتفعيـــل وتشـــغيل، هي إمكانية وعقبة، "فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة؟"، والعقـــبة المتعـــلقة ببـــناء المنهجية هي من أهم تحديات مناهج التفكير والتدبير وهي من العقبات والتحديات الكبار التي لا تستحق فقط الاهتمام بل ربما هي جديرة بالاقتحام.

وانطلاقـــا من هذه المقدمات الأولى، والمقومات الكبرى يحسن في البداية أن نقرر أن مصـــادر التأســيس المرجعية فضلا عن كتابات التراث يمكن أن تحرك عناصر منظومة معرفية متكاملة يتولد عنها (النظام المعرفي) و(علم المنهاجية) فضلا عما يتركه ذلك من تأثير على الواقع البحثي من ناحية والواقع المعاش بكافة تنوعاته من ناحية أخرى[٢].

ومـــن المهـــم أن نقـــرر كذلك أن عناصر النظام المعرفي الإسلامي، وبناء المنهاجية المـــتولدة عـــنه والمنبثقة منه عمليات لم تكتمل بعد، وربما لم يبذل فيها الجهد اللائق بها بحيث تؤصل قاعدة معرفية منهجية صلبة تناطح المتاح في حقل المناهج الغربية، والجاهز فـــي ســـياق الأدوات البحـــثية والاقترابات المختلفة لمعالجة الظواهر المتنوعة وطرائق تناولها.

وتبدو لنا عناصر عدم الاكتمال في عدة مظاهر مختلفة أهمها:

•أن الموضـــوعين ربما كتب لهما بعض التأصيل، ولكن هذا التأصيل كان خاليا من عناصر التفعيل وآليات التشغيل.

•أن الموضـــوعين كتـــبت فيهمـــا كـــتابات متناثرة بحيث لم تحدث التراكم المطلوب والتنسيق بين الجزئيات على النحو المأمول.

•أن الاجـــتهادات في هذا المقام ظلت فردية، فرضها الاهتمام البحثي، وأحيانا أخرى الـــتحديات المنهاجية الغربية، إلا أن هذه الاجتهادات ظلت قاصرة بحكم فرديتها، مقصرة بحكم طاقتها.

•أن هـــذه الموضـــوعات ذات الطبيعة النظرية تظل في حالة إهمال لطغيان الاهتمام بالحـــركي على حساب التنظيري، والاهتمام بحركة الواقع بآنياتها وتتابعاتها على حساب الـــتأمل الفكري والتأصيل النظري، كما أن هناك بعض تصورات جعلت الحصيلة ضئيلة مقارنة بالحاجة الملحة لعملية التأصيل:

•أن الـــبعض تصـــور أن قـــوة المصادر التأسيسية تجعل الكلام بها وعنها، قوة لمن يتحدث بها، حتى لو تحدث بلغة غير منظمة أو غير منضبطة. هذا التساهل خلق حالة من

الـبحث العائم على سطح الظواهر، والغائم بحيث لا تتبين عناصره الأساسية أو ملامحه الأصيلة.

*أن البعض رأى أنه لا فصل بين المصادر التأسيسية والمرجعية ومحاولات اجتهاده ورؤيـته، فبدأ يتحدث عن أن ذلك رأي الإسلام وما عداه باطل، وهذا موقف الإسلام وما عـداه ضـلال، وبـدت الاجتهادات لا في نطاق التداول والمشورة البحثية بل في نطاق الـتقرير والأمـر، والـنفي لأي رؤى قد تتحفظ هنا أو تضيف هناك أو تعدل أو تطلب العرض للأمر على أشكال مختلفة وربما تقترح أنماطًا متنوعة في الصياغة.

وقد عنى ذلك ــ ضمن ما عنى ــ الحديث عن المنهج في إطار شعارات مرفوعة من غيـر تفعيل، على الرغم من صلاحيتها للتفعيل كنماذج، كما تصلح لنقلها للغير لمناقشتها، فضلا عن إمكانيات محاكاتها بشكل واع في نماذج أخرى.

*أن الحديـث في هذا المقام قد دار في نطاق العموميات والكليات من دون الانطلاق إلى البحث في العمليات والآليات والإجراءات .

وربما بناء على، ذلك نظر البعض إلى الفلسفة الإجرائية نظرة احتقار لاهتمامها بالتفصيلات، وإذا كان حديث الكليات هو من الأمور المهمة، فإن حديث الإجراءات بترجمة الكليات إلى إجراءات هو من الموضوعات الأهم. وليس معنى ذلك الاكتفاء بأحدهما عن الآخر.

إن نهج الصحابة (رضوان الله عليهم) والذي عبر عنه أحدهم بقوله كنا نحفظ الآية أو الآيـتين فلا نغادرهما حتى نعمل بهما. يعني عناصر القراءة المتكاملة والتفكير المتوازن بيـن أصـول الحفظ العقلي، والحفظ العملي بالتطبيق في الواقع. فكان العمل بهما تفكيراً متواصـلاً وتدبراً للمعاني والمطلوبات والمنهيات وطرائق الالتزام وفهم الواقع وتقديراته، وفـروض الوقـت وما يقتضيه ذلك، وفقه الحال بكل مفاصله، وفقه المآل بكل استقبالاته وكـل تأثيراته، والبحث في أصول الفاعلية والتمكن، وتحويل عناصر القدرة بالإرادة من عناصر الممكن إلى حيز الإمكان إلى فاعلية التمكين. إنها العقلية الإجرائية[3] ذات الحجية العالية، والتي تترجم العلم إلى عمل يسهم في نجاح حركة العمل موصولة بالفاعلية بغض النظر عن محتوى العمل وغاياته ووسائله في تلك العقلية الإجرائية النفعية المحضة، التي تـتحرك صـوب التمكين الواقعي. أما أصول التمكين للحق والصواب فهي في الشجرة الطيـبة: ذات الأصـل الثابت، وفرعها في السماء، موصولة أرضها بسمائها، موصولة

قاعدتهــا بغاياتهــا، موصول تأسيسها بعلوها، وهي دائمة العطاء بالفعل الإنساني والإذن الإلهي، في حركة عطاء دائم متجدد (تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها)[٤]، (يثبت الله الذين آمــنوا بــالقول الــثابت فــي الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشــاء)[٥]، فمــا بيــن التمكين في الرؤية والتفكير في الرفعة بالعمل الصالح علاقة تنتج الــتمكين والتثبيت والتأصيل لعالم المؤمنين وعالم أفكارهم وأشخاصهم وأشيائهم وأحداثهم في الواقع الممتد زمانًا ومكانًا وإنسانًا.

ومــن أصول الجمع بين القراءتين أن نقرأ الجزئي ضمن الكلي، أو نحول الكلي إلى إجــرائي، وأن نسكن الإجرائي في الكلي. عمليات بعضها من بعض لا تنفصل ولا ينبغي لها ذلك[٦]. هذا هو معنى العلاقة الحميمة بين الفكر والعمل، بين النظر والحركة، فأصل "الأصل" "الوصل" على ما يؤكد الطوفي[٧].

*إلا أن عناصــر عــدم الاكتمال تلك وحال التشوش البحثي والمنهجي هي في واقع الأمر تشكل الحالة الداعية الواعية الساعية إلى التفكير بعملية البناء المنهجي في منظورها الإسلامي، بإسهاماته المتراكمة في هذا المقام وتحديد أصول ذلك البناء، وإمكانات تفعيله، وقــدرات تشغيله فضلا عن علاقته بالأنساق المنهجية المغايرة وإمكاناته ـــ ضمن شروط متعددة؛ وذلك بالتعامل معها وتناولها وفق أصول:

- المنهج النقدي
- المنهج المقارن
- المنهج الاصطفائي

وفي إطار هذه الرؤية الكلية والتكاملية وفق أوزانها العدل تتأسس لبنات البناء.

**الإطار المنهجي: بين الإمكانات المنهاجية الغربية المتاحة والمنهاجية الأصيلة والبديلة:**

### ١ –مفهوم المنهج:

"لكــل جعلــنا منكم شرعة ومنهاجا"[٨]، فالمنهاج هو الطريق الموصل للمقصد، وبقدر اكــتمال المقصد وبيانه يكون المنهاج المؤدي إليه كذلك[٩]، والمنهج ودراسته لا يمكن أن يكــتمل إلا بالفطنة لما يمكن تسميته بما قبل المنهج، أي الأساس الذي لا يقوم المنهج إلا عليه، فالمنهج ينقسم إلى شطرين: شطر في تناول المادة وشطر في معالجة التطبيق[١٠]".

فالمنهاجية تعتبر علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات أو الوسائط والوسائل التي يــتحقق بهــا الوصــول إلى الغايــة والمقصــد على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول

والأحوال[١١]، وأهم خصائصها الوضوح والنظامية والضبط والعمق في التحليل والتفسير، وفقدان أي وظيفة من تلك يفقد المنهاجية جوهرها ومعناها.

### ٢-الوعي المنهجي:

من الضروري الإشارة إلى الوعي المنهجي؛ ذلك أن افتقاد هذا الوعي يجعلنا ننحرف بالمـنهاجية ووظيفتها، بل قد يتطرق بنا الأمر إلى الإطلاق على بعض منها اسم المنهج، رغـم أنها لا تمت لهذه التسمية بصلة. فالمنهاجية في حقيقتها تعد مصدرًا لابتغاء الرشد وتحقيـق الوعـي، فـإذا كان المنهج هو الطريق الموصل إلى المقصد فإنه يفرض علم الطـريق وبيان الوصول، وبقدر صحة منطلقاته وسلامة وجهته يكون قيامه مقام المرشد الأمين الذي يبين معالم الطريق.[١٢]

وتفـرض الدراسـات الإسلامية ذلك التأصيل للفكر المنهجي لتحقيق التحصين الثقافي والـتميز الحضاري، وضرورة العودة إلى الجذور والينابيع الأساسية والتمكن من العلوم الأصـيلة لتراثـنا، واسـتئناف البناء على الأصول الحضارية والثقافية الإسلامية، ليأتي الـتجديد من مواضع صحيحة، مبنيًا على أصول سليمة، وتحكم حركته ضوابط شرعية، ويقـف علـى أرض صـلبة فـي مواجهة كل ما يحاصره أو يطارده ليرده عن دينه إن استطاع، ويتحقق به الصلاح المطلوب لعمارة الأرض والقيام بأعباء الاستخلاف الإنساني عن جدارة وأهلية واستحقاق.

ومـن الحقائق التي هي في حاجة إلى التأكيد الدائم والتنبيه المستمر أن غياب المنهج وفقدان الضوابط الشرعية يؤديان إلى الفوضى الفكرية في الحياة العلمية والثقافية وهو ما يتمـثل فـي ضياع المقاييس وكثرة التكرار والاجترار والتبعثر وضياع الرؤية الشاملة، وعدم إبصار الأولويات، وتوالي النكسات الفكرية والسياسية، والتجاوز في دخول الساحة الفكـرية ومحاولة المساهمة فيها ممن يحسن ذلك وممن لا يحسنه، والاجتراء على القول في الدين وتفسير مقولاته ونصوصه بلا فقه ولا علم. فلكل علم منهجه وأهله وضوابطه؛ لذلـك تبقى الحاجة ماسة إلى الكتابات المكثفة في المنهج، بعد هذه الفوضى الفكرية التي تسود حياة المسلمين الثقافية، والتي تشكل بحق أزمة في المنهج.[١٣]

ويبقى المطلوب دائمًا إشاعة علوم المنهج في الأمة بشكل عام، واستمرار تناولها بالبحث والدرس والنقد والموازنة والترجيح، حتى يشكل البحث في المنهج مناخًا عامًّا ينشأ عليه عقل الأمة ويشكل جوهر وعيها بالمنهج والشرعة. ولا خيار ونحن نحاول

إصلاح ما فسد وتقويم ما انحرف وإحياء ما غُيِّب أو اندرس وتجديد الأمة بدينها، إلا بالعودة لتمثل العلوم الأصيلة، واكتساب المناهج التي قامت عليها حضارتنا وتراثنا (الوعي بالمادة).

إلا أن هذا التمثل لا تكتمل عناصره ولا مكنات تفاعله إلا (بفقه عملية التطبيق) والتي تعني الوعي بأمرين:

**الأول:** أنـــه مـــن المطـــلوب أن نقف مع العلوم الأصيلة لوصلها بواقع الحياة بعد أن توقفت وأصبحت تجريدات بعيدة عن الواقع، ومقولات نظرية ومنظومات محفوظة لا تلد فقهـــا ولا تدخـــل واقعـــا، ولا شك أن هذه الدراسات المنهجية ليست مقدسة لذاتها، وإنما تكتسب قيمتها بما تقدمه من نتائج تنعكس حضاريًّا وثقافيًّا على حياة الأمة؛ لأنها في نهاية المطـــاف مـــن علوم الآلة التي تكتسب للاستخدام، ومن المؤسف حقًّا أن الكثير من هذه العلوم التي تشكل المنهج الأساسي للعقل المسلم لم يبق لها في حياتنا إلا القيمة التاريخية، أمـــا القـــدرة على الاستفادة من الماضي وصناعة الحضارة فلا تكاد تذكر، خاصة على مســـتوى المنهاجية[١٤]. إن هذه الخطوة الإيجابية التي تشكل جوهر التجديد على المستوى الفكري والمنهجي إنما تقود إلى الوعي بالأمر الآخر.

**الـــثاني:** أن منهاجية التلفيق، والتجديد من خارج، إنما تعبر عن إخفاق على المستوى المنهجيّ ساهم في تكريس التخلف وتنميته؛ لأن هذه المنهاجية أخطأت جوهر المنهج ذاته بينما قاست الواقع الحضاري للأمة بغير مقياسه الصحيح، وقومت البناء على غير أسسه ودرســـت ظواهـــره بغيـــر أبجدياته وعناصر خصوصياته، واعتبرت الحضارة الغربية وعلومها هي المقياس لكل حضارة، وهو أمر آن الأوان لمراجعته بل ومواجهته.

ومن هنا تبدو عملية الوعي المنهجي ذات عناصر متعددة متفاعلة[١٥]:-

١- الوعي بالمادة ومصادر التنظير المنهجي الإسلامي.

٢- الوعي بالإمكانات المنهاجية الغربية المتاحة ومراجعتها.

٣- الوعي بالتطبيق المنهجي والتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي.

٤- الوعي بالصعوبات.

٥- القـــدرة على ترجمة ذلك الوعي في عملية بناء منهاجية متكاملة تتعلق بالحديث عن الكليات والإجراءات في عملية متصلة غير مقطوعة عن النظام المعرفي ولا ممنوعة من عمليات التفصيل والتشغيل.

### ٣- منهاجية التغريب والتراجع إلى مواقف الفكر الدفاعي:

إن الحديث عن منهجية التغريب هو أمر من قبيل التجاوز، وهي في جوهرها ــ أي المنهجية ــ تجد مصادرها وأسسها ومظاهرها في كتابات الاستشراق، ومؤلفات التنمية، والكتابات الغربية المتعددة في الوطن العربي والشرق الأوسط، فضلا عن ذلك كتابات معظم المتغربين الذين احتذوا بالفكر الغربي حذو القذة بالقذة، وانحشروا معهم في جُحر الضب، وهي منهاجية تتعامل مع مختلف الظواهر المتعلقة بالمسلمين والإسلام والواقع العربي خاصة، وفق منظومة المفاهيم الغربية وقياسًا عليها، ولا تحسن إلا بالاستعانة بالمناهج الغربية من دون نقد أو مراجعة[١٦]، وهي حتما تعتمد في ذلك على مصادر غربية تجعل مقولاتها ومفاهيمها المعيار. وهي لا تقف عند هذا الحد بل تنطلق في سبيل تحقيق الإحلال لهذه المفاهيم والمناهج والمقولات والمصادر وتكريس وجودها، والتعامل معها على أنها العلم المعاصر وكل ما عداها ليس بعلم، وتسعى إلى تهميش كل منهج أو مفهوم أو مصدر ينبع من حضارة غير حضارة الغرب، وتؤكد تخلفه وعدم صلاحيته وفقدانه للفاعلية. وكل هذه الكتابات ما زالت ترث منهاجية الاستشراق ــ قديمها وحديثها ــ في معالجة كل فكر مغاير أو مناقض.

وليس من قبيل المصادفة أن يبدأ الاستشراق بالهجوم على العقيدة في البداية، ثم تشويه النظم التي ارتبطت بالخبرة الإسلامية، وأخيرًا الانتقال إلى رسم سياسات للحركة وعملية الإنماء، حتى تكون عملية الإحلال راسخة، وعلى هذا تعد معظم الكتابات الغربية في التنمية السياسية والشرق الأوسط ليست إلا استشراقًا جديدًا اتبعت نفس أصول منهاجية الاستشراق، وإن اختلفت أساليبها وأشكالها وأدواتها المنهاجية.

وتشترك هذه الكتابات في الغالب الأعم في سمة أساسية هي عرض الحجة ونقيضها في دراسة الإسلام والمسلمين، ومن ثم تشير إلى مجموعة الحجج ونقيضها في دراسة الإسلام وعدم قدرته على مواجهة قضايا العصر، كما لم تترك بابا إلا وطرقته من أجل تحقيق مقاصدها[١٧]، هذا الوضع ربما استدعى موقف الدفاع من جانب الباحثين المسلمين، دون الفطنة إلى أن الاستغراق في هذا الموقف ليس إلا تبديدًا للطاقة الذهنية، والتي تجعل من رد الفعل محور حركتها الفكرية، ويتخذ هذا الموقف الدفاعي[١٨] أكثر من شكل:

١- <u>اتجـــاه التفاخر</u>.. والذي يحاول إثبات أن الغرب بنى أصول حضارته على أسس المعرفة الإسلامية آنذاك.

٢- <u>اتجاه التبرير والاعتذار</u>، والذي يجهد في الدفاع عن شبهة هنا أو هناك، دون أن يدري أن هذا أحد أهداف منهاجية التغريب والاستشراق.

٣- <u>اتجاه افتراض التشابه بين عناصر أو مفاهيم في الفكر الغربي والرؤية الإسلامية</u>، وهو توجه يجهد فكره في إحداث عملية تلفيق قد لا تقوم على أساس منهجي.

وهــذه الاتجاهات قد يكون لها ما يبرر قيامها بهذا العمل، وقد تكون أدت أهدافها في حينها، لكنها ظلت الطرف السلبي، القابل والمفعول به لا الفاعل، وقد آن لها ألا تغفل عن الخطورة وتنتقل من موقف ردود الأفعال إلى عملية البناء الفكري والمعرفي والمنهجي.

## قضايا حول المنهاجية:

تتــناول هــذه الــنقطة الحديث عن المنهاجية وصعوبات تطبيقها . وتثار بهذا الصدد مجموعة من الملاحظات الخاصة بتطبيق المنهاجية وطبيعة النظر إليها، ومجموعة أخرى من الملاحظات تتعلق بقضايا نظرية مهمة.

فأما عن الملاحظات الخاصة بتطبيق المنهاجية في الدراسات الاجتماعية عموماً يمكن القول:

- إن كافة المناهج المتاحة والمسيطرة والغالبة لدراسة أي قضية أو ظاهرة من ظواهر العــلوم الإنســانية والاجتماعية إنما تعود إلى نتاج الفكر الغربي في تطوره؛ حيث تستخدم هذه المناهج بلا أدنى مراجعة أو فحص.
- إن معظـــم الدراســات الاجــتماعية المعاصرة شأنها في ذلك شأن معظم الدراسات الإنســانية تنظر إلى المنهاجية ـــ على أهميتها ـــ من حيث تطبيقها البحثي بنوع من التســاهل الشديد والتبسيط المخل؛ إذ لا تعالج هذه القضية في إطارها الكلي من فقه المعرفة، والذي يشمل (تاريخ العلم وتطوره ـــ نظرية المعرفة ـــ فلسفة العلم وأطره المــرجعية، عــلم اجــتماع المعــرفة والمنهاجية). ومن ثم أصبحت قضية "اللياقة المــنهاجية" و"صــلاحية المنهاجية" وتكافؤ المنهج مع الظاهرة المراد دراستها بعيدة عــن تفكيــرها. وظــل التطــبيق المنهجي ـــ رغم ادعاء كل دراسة أنها ستستخدم مجموعة المناهج والأدوات البحثية ـــ هامشيًّا، بل ربما لا تستخدم المنهجيات المشار إليهــا فــي بدايــة الدراســة مطلقًا، ولا يكون لها أدنى تأثير في مجرى الدراسات

الإنســانية والاجــتماعية، وصـــار التعرض لها في بداية البحث ليس إلا نوعًا من الاستكمال أو "سد الخانة".

- وفـــي هــذا الســياق ظـــل تطبيق المنهاجية الغربية بتنوعاتها في العلوم الإنسانية والاجــتماعية لا باعتبارها مناهج بحثية قابلة للنقد والمراجعة، بل طبقت باعتبارها مسلمات لا يرقى إليها شك غير قابلة للنقد.

- رغم أن هناك محاولات ــ على ندرتها ــ قد أخذت على عاتقها النقد لهذه المناهج، فإنها في جوهرها ظلت تمارس هذا النقد الجزئي من على أرضية الغرب ذاته، وما تــبع ذلــك من تعديلات جزئية على المنهاجية ذاتها ،وتناست هذه الدراسات جميعًا الــرؤية الكــلية للمنهاجية وبحثها في إطار "**فقه المعرفة**"، ولم تطرح مجموعة من التســاؤلات التي تشكل في جوهرها مضمون الملاحظات الخاصة بقضايا من طبيعة نظــرية تؤثر بدورها على عملية التطبيق المنهجي لها، هذه الرؤى غير مانعة من القــدرة عـــلى الاســتفادة مـــن المنهجية الغربية بما تقدمه من أدوات يمكن انتخاب واصطفاء ما يمكن منها أن يشكل أدوات فاعلة في الدراسة للظواهر المختلفة، على أن يتم تسكينها بل وتمثلها في سياق أنساق المنهاجية الإسلامية وانسجامها في أصول النظام المعرفي الإسلامي.

هذه الملاحظات النظرية يمكن صياغتها في مجموعة من التساؤلات المهمة(١٠):

- هل يمكن الفصل في المنهاجية بين فلسفتها وأصولها، وبين طريقة البحث، وأدواتها ووسائلها؟؟

- ويتبع التساؤل السابق: هل من الجائز في ظل الاختلافات الواضحة بين الاستنادات الفلسفية لمناهج متعددة، تحقيق ما يمكن تسميته "بالتكامل المنهجي" بين مناهج متنافرة ومتناقضة، أم أن قضية التكامل المنهجي تصير بذلك غير ذات معنى أو مضمون؟

- هـــل مـــن الجائز نظريًا وتطبيقيًا تجزؤ المنهاجية؟ أو بعبارة أدق: هل يمكن تحويل المـــنهاجية ــ بإدخـــال تعديل شكلي عليها ــ عن أصولها واستناداتها الفلسفية؟ وإذا كـــان الأمـــر ممكنًا فهل المنهج يظل هو هو، أم لا يصح أن يطلق عليه حتى اسمه السابق؟

- وكذلك هل من المقبول علميًا استخدام المنهاجية الغربية، في حين تعاني معظم مفاهيمها الأساسية التي تشكل أهم مكوناتها ــ من الغموض ــ أو التعدد في المعاني إلى حد التعارض والتناقض مثل : الطبقة ــ الوظيفة ..الخ؟

- إنه من البين أن المنهج لا يجوز أن يبرز مجرداً من مقولاته ونماذجه ومفاهيمه الأساسية لأنه تشكل فيها ومن خلالها . ومن ثم فإن المنهج الذي تكون عبر دراسة النمط الحضاري الغربي أو النمط الرأسمالي يحمل لا محالة هذا النمط فيحاول إعادة إنتاجه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إذا ما تدخل في دراسة نمط آخر أو حالات تنتسب لحضارة مختلفة، أو بعبارة أخرى يصبح النمط الغربي معياره في رؤية الأنماط الأخرى، ويظل مقياسه فيما يصدره من أحكام عليها، كما أن المقولات التي يكون المنهج قد أنتجها وسميت باسمه تصبح كالطوق في عنقه فلا يستطيع أن يتحرر منها أو يتحرك في أية دراسة إلا من خلالها أو بتأثيرها .. وكل منهج يحمل في مكنوناته موضوعات ومفاهيم حول: الدين والأمة والفكر والثقافة والاقتصاد والاجتماع والكون والطبيعة والأخلاق والقيم وما إلى ذلك. فهل يمكن استخدام هذه المقولات والمفاهيم المشتقة من تجربة المجتمعات الإسلامية؟ وهل يمكن تعديتها تلقائيًا وآلياً وبصورة عفوية دون فحص التميز والاختلاف والفروق بين رؤية الإسلام لهذه المفاهيم وبين الرؤية الغربية لها؟ وأخيرًا هل يمكن فهم الإسلام من خلال ما تحمل مناهج الغرب من مقولات حول الدين مثلا.. وكذا النمط المجتمعي الإسلامي؟ أم أن قراءة النمط المجتمعي الحضاري يجب أن تكون ضمن منطقه الخاص، منهج لا يقرأ النمط المجتمعي الحضاري المحدد إلا من خلال منطقه الخاص النابع من آليات حركته ومختلف مكوناته، فضلا عما يلزم ذلك من تفهم وتطبيق أبجدياته[٢٠].

كل هذه القضايا تزكي ضرورة نقد أصول المنهاجية الغربية المتاحة وفق منهج كلي، لا جزئي ينتقد الفروع متغافلا عن الأصول، وهذه القضايا تعد أهم دواعي بناء منهاجية بديلة وأصيلة للدراسات السياسية الإسلامية، وتظل عملية الاستفادة من بعض مفردات المنهجية الغربية (خاصة في مجال الأدوات) أمرا مهما، ولكن في سياق هذه الرؤية الكلية والشاملة لا تفقد معها المنهاجية اللياقة في التناول أو الفاعلية في التطبيق.

## ٤-المنهاجية الأصيلة والبديلة:

تأسيساً على تلك الرؤية النقدية للنماذج الغربية المنهاجية المتاحة لدراسة الظواهر المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية وتجدر الإشارة إلى أهم عناصر المنهاجية البديلة:

### أ-المبادئ الأساسية للمنهاجية الإسلامية:

من المهم أن نؤكد أن بلورة النظام المعرفي من خلال استخراج الدلالات الحضارية المترتبة عليها هي الركيزة الأساسية ونقطة الانطلاق الهامة؛ لأي تنظير مجدٍ في مجال منهاجية البحث المتعلقة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وتفعيل العقلية يعني ضمن ما يعني أنه لا بد من "إبعاد منهاجية الفكر الإسلامية عن مناهج الجدل والفلسفة الفاسدة وانغماساتها النظيرة في أمر التفسيرات العقيمة بشأن الكليات الإلهية.. والتي أفسدت على الأمة حياتها ومسئولية سعيها في هذه الحياة، وأدت إلى عجزها عن القيام بدورها في الهداية والقيادة ومجابهة التحديات.. ومن أهم هذه المبادئ الأساسية التي يجب تفهمها وتمثلها ومراعاتها إطارًا ومنطلقًا وأساسًا للفكر الإسلامي والمنهجية الإسلامية وللعمل والممارسة الإسلامية الحياتية: " التوحيد ــ وحدة الخلق (النظام الكوني ــ الخليقة ــ تسخير الخليقة للإنسان)ــ المعرفة ووحدة الحقيقة ــ وحدة الحياة (الأمانة الإلهية ــ الخلافة ــ الشمولية)ــ وحدة الإنسانية ــ تكامل الوحي والعقل ــ الشمولية في المنهج والوسائل".[٢١]

### ب-بناء المفاهيم الإسلامية والتأصيل المنهجي:

إذا كانت المفاهيم تشكل اللبنات التي منها تؤسس المنهاجية فإنه ما من عمل منهاجي إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم.[٢٢]

إلا أن التأصيل للمفاهيم لا يمكن أن يكون شتاتًا لا جامع بينها، وفرقة لا رابط لها، وفوضى وتعددا لا ضابط عليها. فهي منظومة يشكل الإطار المرجعي أهم روابطها وضوابطها؛ حيث يتيح وضع المفاهيم في مواضعها وإخراجها من قوالبها المستقلة لتوصل فيما بينها، وتشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم، في سبيل تحقيق القصد من المنهجية، فالأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية؛ إذ يتوقف عليها ضبط وتحريك الوحدات الجزئية وإقامة العلاقات الارتباطية بينها، وتمييز المستويات وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر.. فالعلاقة وثيقة بين

الأطر والمفاهيم؛ فحيث يقدم الإطار الضابط الناظم للمفاهيم، فإن دعائم الإطار تقدمها المفاهيم.

وعلى هذا تبدو عملية التكامل المنهجي لا تتخذ نفس مسار الفكر الغربي الذي بدأ يهتم بهذه القضية محاولا الجمع بين المناهج بعد اكتمالها، وهذا النهج في حقيقته إنما يعبر عن محاولة تلفيق شديدة تخفق غالبا في نتائجها لعدم توافر أهم مكونات التكامل المنهجي؛ نظرًا لاختلاف القيم الأساسية والفلسفة الكامنة خلف المناهج المتناقضة. ولكن الرؤية الإسلامية تختلف في مسارها؛ فهي تعتبر منذ البداية أن التكامل في مجال المفاهيم هو قاعدة الأساس في التكامل المنهجي. ومن الجدير بالإشارة أن تكامل المفاهيم يطرح من جانب الرؤية الإسلامية على مستويات أربعة: الأول: يشير إلى التكامل داخل المفهوم الواحد (عناصره ومستوياته)، والثاني: يشير إلى تكامله مع منظومة المفاهيم الإسلامية الأخرى بشكل تفرضه طبيعة هذه الرؤية، والثالث: يشير إلى أن المفهوم الواحد يصلح كأساس للتعبير عن منظومة من المفاهيم بمفرده، فمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يشمل كل معروف أو منكر في الشرع؛ حتى يدخل فيه نسق الشريعة كلها ومفاهيمها، والرابع: يشير إلى ارتباط كل منظومة المفاهيم بقصد أساسي وهو "التوحيد".(٢٣)

ويعد بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهجية على المستويين التنظيري والحركي في آن واحد – انطلاقًا من أن الإسلام بوصفه منهج حياة شاملاً يلعب دورًا جوهريًّا في حركة الإنسان الحضارية. وترجع هذه الضرورة إلى كون المنهج – في جوهره – مجموعة من مفاهيم يوظفها الباحث في معالجة موضوعه، ويستعين بها على تتبعه وتحليله وتفسيره بل وتقويمه، الأمر الذي يعني أن أي خطأ أو عدم وضوح في بناء المفاهيم ينعكس في النهاية على البناء المنهجي في ذاته فيحد من صلاحيته ويقلل من فاعليته ويبدد من إمكاناته في الدراسة والتحليل(٢٤).

فالمنهج لغة هو الطريق الواضح والسلوك المبين والسبيل المستقيم، يُقال: نهج الطريق أبانه وأوضحه ونهج –أيضًا– سلكه. وبمقارنة هذا المعنى بالكتابات الغربية التي تميل إلى حصر مفهوم المنهج ودلالاته في نطاق النشاط الذهني أو الفكري للإنسان وتستبعده من مجال الممارسة والحياة اليومية، بينما يعبر عن الأخيرة باصطلاح آخر غير Method هو Way of Life؛ لذا غالبا ما توضع دراسات المنهج في إطار الدراسات النظرية أو الكتابات

الفلســفية. بينما تؤكد معظم الكتابات في التراث الإسلامي التي ترد كلمة منهج أو منهاج في تسميتها، الشمول لجانبي التنظير والحركة[٢٥]. وبين المفاهيم والمنهج علاقة أكيدة فكما يقــول الجابري فإن: " المنهج أولاً وقبل كل شيء مسألة مفاهيم، فالمنهج لا يضع قواعد ولا جملة خطوات إلا في النصوص التي تتحدث عن المناهج، أي في الخطاب الذي يريد التنظير للمنهجية". أما في الواقع ـــ أي في الممارسة العملية للبحث".. فالمنهج هو أساساً المفاهيم التي وظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها..

ومن هنا فإن المنهاجية وباعتبارها علم "بناء المناهج" ليست بأي حال منبتة الصلة عن نظام الإسلام (الصبغة) وليست منقطعة عن النظام المعرفي الإسلامي (الصيغة). وابتناؤها على هذه وتلك إنما يفترض أن تنبثق (الصياغة) من مشكاتهما.

وعمــلية الصياغة للمنهاجية ليست إلا مكوناً ضمن مكونات متنوعة مترابطة متفاعلة، والمــنهج موصول بين قاعدته النظرية ومقاصده التطبيقية، وهو من أهم نماذج الجمع بين القــراءتين: قــراءة كتاب الوحي المسطور وقراءة كتاب الكون المنظور، فإذا كان الجمع التفاعــلي بين القراءتين من أهم شروط إحسان القراءة وانفتاحها، فإن "منهج القراءة" هو جوهر عملية بناء المنهاجية وصياغتها.

وهــذه الأشكال اللاحقة التي نقدمها ليست إلا تنويعات نظن أهميتها لعملية الوصل بين القــراءتين وما يولده ذلك من سياقات منهجية تسهم في تأسيس علم بناء المنهاجية، وهي في هذا المقام ترجمة لمجموعة من القواعد والأصول، المقدمات والمقومات التي لا تنظر إلى هذه العملية إلا باعتبارها لبنة أو لبنات في بناء أكبر وأرسخ، فمثل هذه العناصر التي تقدمهــا المنهجيات المختلفة والأدوات والمصادر كالبنيان يشد بعضه بعضًا، وهي توضح بهذا الاعتبار:

١- العلاقــة بين الصبغة والصيغة والصياغة في بناء المنهاجية الإسلامية وتأثير ذلك في رؤية العالم من المنظور الإسلامي.

٢- العلاقــة بيــن المصادر التي تمثل التأسيس والمرجعية بالمجالات الجامعة للقراءتين (قــراءة الوحي) و (القراءة الكونية) وما يمثله ذلك من إحسان القراءة في بناء أسس وقواعد وإجراءات ومناهج للنظر والتعامل والتناول.

٣- الــنظام المعرفي وما يمثله من صيغة دافعة لعملية الصياغة إنما هو الحجر الأساسي فــي بــناء رؤيــة منهجية متكاملة ومتكافلة ومتضافرة، تربط بين عناصر المنهجيات

المختـــلفة ضمن بناء منهاجية قادرة على استيعاب واستخدام وتطبيق المناهج المتعددة على الظواهر المتنوعة.

٤- أن المـــنهاجية وباعتـــبار مســـتوياتها المتكاملة (الفلسفة والرؤية، الطرائق والوسائل، الأدوات والإجـــراءات) ليست مطلوبة لأغراض البناء النظري أو التنظيري، بل هي موصولة بعمليات منهجية متراتبة، ومناهج تسيير وتدبير وتغيير وتأثير وتمكين، وبين هندســـة البناء المنهجي والعمارة الحضارية علاقة حميمة ومتكاملة. فإن خلل عناصر التـــنظير والـــتفكير في المنهاجية مؤدٍّ بالضرورة إلى خلل من كل مناهج السعي من تسيير وتمكين. ومن هنا فإن منهاجية البحث ليست مفصولة (لا مقطوعة ولا ممنوعة) عـــن منهج الحياة وعمرانها. فمناهج علوم الأمة مقّدمة لا يمكن إغفالها لعمارة الأمة وتحقيق شروط شهودها الحضاري.

٥- أن هـــذه العلاقـــات التأسيســـية لا بد أن تولّد أجندة (برنامج عمل) على شاكلتها تفّعل عملية التأصيل المنهجي في هذا المقام.

## المـــنهاجية معمـــار العلاقـــات بين مصادر النظام المعرفي الإسلامي ومجالاته وأدواته:

تطورت فكرة إسلامية المعرفة بين أطوار عدة وعلامات فارقة وواصلة في آن واحد، فعـــند بدايـــة هذه الفكرة صار التركيز فيها على برامج سبقتها مواقف (من التراث، الفكر الغـــربي)، وجعـــلت هذه البرامج أهم أهدافها ــ ولو على المدى الطويل ــ إمكانية بناء مداخل للعلوم الاجتماعية والإنسانية.

إلا أن المواقـــف ولـــدت إشكالات إضافية خاصة في البحث المتعلق بالدائرة المعرفية والفكرية والثقافية، ومن هناك كان التفكير بتشخيص الداء، وبدا ذلك ضمن دواعٍ تقتضي إعـــادة تشكيل العقل المسلم، والحديث عن أزمة العقل المسلم، وأخيراً الحديث عن الأزمة الفكـــرية والحضـــارية، وأسفر هذا التشخيص عن تحديد الداء المتمثل في الأزمة الفكرية وتحديد الدواء في إسلامية المعرفة.

ومن ثم انتقل التفكير من هذه الرؤية الهادفة إلى بلورة الفكرة، إلى المواقف، ومحاولة تشـــخيص الـــداء إلى جهد بنائي يتحرك صوب ضرورة تحديد مقدمات ومقومات البناء، فضـــلا عـــن تحديـــد مجالاته وقيمه ووسائله وتوفير الأدوات الموصلة لمقاصد التأسيس والبـــناء، وتمثل ذلك في تحديد مستويات خمسة من المهم التوجه إليها بالتأليف والتراكم؛

لأنهــا تســتوعب كــل الإمكانات والقدرات البنائية وتحدّد مناهج استمدادها من المصادر وبنائها على قواعد منها، فضلا عن تحديد المجالات والأدوات، وأهم هذه المستويات:

١- النظام المعرفي ومدى ارتباطه بالنظام العقدي والنظام القيمي في إطار يولد الصيغة (المعرفية) من الصبغة (التوحيدية)، في إطار يستهدف صياغة (الحضارة) وصياغة علوم الأمة وعلوم العمران.

٢- المــنهاجية الإسلامية واشتقاقها من أصول النظام المعرفي، وأهم عناصره ومفاصله الكــبرى، ومــا تعنيه من اهتمام بشق التنظير وشق التطبيق في إطار جامع للقواعد المــنهجية الكــبرى القادرة على تحديد أصول منهج النظر كمقدمة لمناهج التعامل والتناول.

٣- بــناء النظام المعرفي وكذا منظومة المنهجية الإسلامية عملية لا تدور في فراغ، بل هي لا بد وأن تستند إلى مصادر تأسيس مرجعية (القرآن والسنة)، وهو أمر يؤسس عــلى قــاعدة مــنه نظرية للمعرفة؛ ومن ثم وجب الحديث عن منهجية التعامل مع القرآن والسنة كمصدر تأسيسي في عملية البناء، ومرجعي في عملية قياس ما يراد تقويمــه بدقــة على الوحدة المرجعية المتمثلة في القرآن والسنة والعلاقة بينهما في تكــامل يؤســس نظــام المعاييــر والمــرجع القادر على عمليات التقويم المستمرة والمتجددة. منهجية التعامل هنا تنصرف إلى مصادر التأسيس تلك باعتبارها مصادر للنظام المعرفي وبناء المنهاجية المشتقة عنه والمولدة منه.

٤- أما المستوى الرابع فهو يهتم بمنهاجية التعامل مع التراث الإسلامي الممتد والمتنوع، والــذي يشــكل نمــاذج من عمليات التفاعل بين البشر ومصادر التأسيس المرجعية فضــلا عن الواقع الحضاري للذين تفاعلوا معه، وفي إطار هذا الجدل تكونت نظرة لــلمعرفة والعــلوم وتصــنيفها ونتجت علوم أحدثوا فيها تراكمًا، هذا التراث الممتد والمتنوع افترض ضرورة بناء منهاجية للتعامل معه، وذلك ضمن منظومة أبجديات منهجية في إطار يفترض إحسان قراءة ذلك التراث والاستفادة منه وإمكانية استثماره ضــمن عمــلية البــناء، إلا أن هــذا الــتراث الإسلامي لم يعد منفردًا في الساحة الحضــارية، بــل أنــتجت الإنســانية تراثًا إنسانيًا أصبح يفرض على العقل المسلم ضــرورات الــتعامل معــه، وأفرزت هذه الضرورة ضرورة أخرى ملحة في بناء مــنهاجية للتعامل مع التراث الإنساني، خاصة مع الفكر الغربي الذي مثل الحضارة

الغالبة، وبدا الخروج من فوضى المواقف تجاه هذا التراث ــ الذي لا يقل تنوعا أو تعـددا أو تـراكما عـن الـتراث الإسلامي ــ رهينًا ببناء أصول منهاجية (للنظر والـتعامل والتناول) لهذا التراث ضمن سياقات تحرك القدرة على بناء منظومة من العمل النافع (من التراث الإسلامي والتراث الإنساني) ليس ضمن توفيقية مختزلة أو مبسطة، بل باجتهاد واع يستثمر كل إمكانيات البناء والنماء والارتقاء.

٥- أمـا المسـتوى الخامس فقد اقترح لتجسيد الفجوة بين العلم النافع والفاعل وإمكانات تفعيلـه، ذلك أن من إحسان القراءة أن تولد عناصر قراءة فاعلة تفرض بدورها ما يمكن تسميته ببناء منهاجية للتعامل مع الواقع، والواقع هو القاسم المشترك ضمن كل المسـتويات السابقة، وهو الساحة الحضارية المقصودة بالوعي بها والسعي فيها، إن الواقـع صار يستحق من الباحثين مزيد اهتمام في إطار فرض الوقت والقدرة على التعامل معه ضمن متطلبات عناصر الفقه الحضاري.

هذه هي المستويات الخمسة التي استقر الرأي على أن تكون من مناطق تأليف وبحث وتراكم معرفي، يتحقق من خلاله إمكانات البناء لها وقدرات البناء عليها.

هذا التطوير شكل نقلة نوعية ضمن الخطوات البنائية التي يهدف إليها مشروع فكري وحضاري مثل إسلامية المعرفة. ويبدو أن هذا الاهتمام قد بدأ يؤتي بعض أكله في تأليف وبحوث ودورات بحثية وتدريبية وحلقات نقاشية وندوات وسيمينارات مفتوحة أو محدودة، إلا أنه قبل الاسترسال في هذا الجهد البنائي، والذي نظن أنه يترجم هذه النقلة النوعية إلى إمكانـات تأسـيس وتأصيل وتفعيل وتشغيل، من الواجب التنبه إلى بعض مسارات عامة تسـتلهم بدورهـا رؤية من خلال الحصاد في التأليف أو النقاش ضمن دائرة المستويات الخمس وأهمها:

**أولاً:** أن الـتمييز بين هذه المستويات المتعددة والمتنوعة وتقسيمها وتصنيفها ليس إلا تصـنيفاً "مدرسـيًا أو تدريسيًا"، ومن هنا فإنه في التأليف البحثي وكذا النقاش حول هذه المستويات لا بد من استحضار الرؤية الكلية الواصلة بين هذه المستويات جميعًا، قد يكون التصـنيف إلى هذه المستويات مفيدًا، وهو لا شك كذلك، إلا أن ذلك يجب ألا يصرفنا بعد هـذا التقسـيم والتمييز عن فقه العلاقات والتفاعلات البينية المتبادلة بين هذه المستويات، سواء كانت هذه العلاقات ثنائية أم ما يزيد على ذلك.

**ثانيا:** أن هذا التفكير يوحي بضرورة النظر إلى هذه المستويات كمنظومة تتكامل فيها المصادر مع العناصر، مع المجالات، مع الأدوات والوسائل، هذا التفكير المنظوري يرى تـلك العلاقات البينية من زوايا مختلفة، واقتفاء هذه الرؤية سيجعل تناول هذه المستويات كمفـردات ضـمن أرضية أسئلة قديمة لم تعد تغطي المتطلبات المعرفية والمنهجية لهذا الزمان، إن الأسئلة المتجددة والتي قد تطرح بإلحاح امتدت إلى دائرة هذه العلاقات البينية، العلاقـة مـا بين النظام المعرفي والنظام العقدي والقيمي، العلاقة بين هذه الأنظمة وبناء المنهجية الإسلامية المولدة على شاكلتها، العلاقة بين المنهجية الإسلامية (ومناهج التعامل مـع القـرآن والسـنة كمصادر تأسيس مرجعية) و(مناهج التعامل مع التراث الإسلامي والإنسـاني كخـبرات معرفية تفاعلية بشرية) و(مناهج التعامل مع الواقع باعتباره مجال الفاعـلية الحضارية ومجال الصياغات المعرفية). الأدوار التي يمكن أن تقوم بها وعليها مصـادر التأسـيس المرجعية في بناء رؤية للتراث الإسلامي والإنساني من جهة، وبناء رؤية للتعامل مع الواقع، فضلا عن إمكاناتها في تأسيس وتأصيل وتنظير النظام المعرفي والمـنهجية، وتصـورات العلاقات البينية ومحتملاتها كثيرة نظن أنها تستحق مزيداً من الاهـتمام؛ لأن التعامل مع هذه المستويات كمفردات لا كمنظومة قد يعرض مجالات فقه العلاقـات إلى مزيد من الإهمال والإغفال، وهذا الإهمال والإغفال غالبًا ما يزيد اتجاهات المعالجة التي تتميز تارة بالانفعال، وتارة بالافتعال، وتارة بالانفصال، وهي جميعًا تخرج عن حد الأداء المعرفي الرصين والوعي المنهجي العميق.

**ثالثاً:** إن الاهتمام بفقه العلاقات البينية سيجعل المشروع وبرنامج العمل الذي برز في ضرورة تأسيس مداخل للعلوم الإنسانية والاجتماعية أمراً ذاتياً، ذلك أن أحد عناصر هذا الاهتمام في الفقه البيني للعلاقات بين هذه المستويات إنما يتمثل في وصل هذه المستويات بالمجالات المعرفية المختلفة فضلا عن الحقول المعرفية المتنوعة، سواء ما قدمته الخبرة الـتراثية أو العـلوم الإنسانية والاجتماعية أو استحداث علوم جديدة وفق فلسفة تصنيف العـلوم والمعارف وفق رؤية إسلامية ناضجة وواعية وواعدة فضلا عن قابليتها للتفعيل والتشغيل.

إن أحد أسباب محدودية الخبرات في بناء مداخل العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ على أهميـة ذلـك فـي الـتدريس والـتفعيل ـ إنمـا يعود إلى عدم توافر الآليات وتنظيمها واسـتثمارها، وهـذا كله مرهون ليس فقط ببناء هذه المفردات بل برؤيتها كمنظومة تهتم

بفقــه العلاقات البينية بينها جميعا فضلا عن مد خطوط اتصال بين هذه المنظومة، وهذه المداخــل؛ للــبدء والشــروع فــي بــنائها على نحو يتفهم مقتضيات الصيغة التوحيدية وضــرورات الصــيغة المعرفية والمنهجية والمقدمات والمقومات المتمثلة في منهاجيات الــتعامل مع مصادر التأسيس المرجعية، والخبرات التراثية البشرية ومنهج النظر للتعامل مع الواقع، وهي كلها أمور تسهم في عمليات الصياغة وأهمها بل وأولاها صياغة مداخل للعلوم تستلهم كل ذلك وتستثمر إمكاناته وقدراته.

رابعــاً: إن فقــه العلاقات البينية بين هذه المستويات هو الكفيل بتوفير إمكانات تسكين مشروعات متعددة ضمن هذه المنظومة الكلية الهادفة والقاصدة إلى الامتداد إلى مساحات مــثل: اتجاهــات الخــريطة الفكــرية، مشروعات الخريطة المتعلقة بمدارس واتجاهات الإصــلاح، القــدرة على التعامل مع الثنائيات الصراعية الوافدة تعاملا واعيًا قادرا على تحويــلها إلى أزواج ذات علاقــات حميمة، تؤصل معاني الرحم فيما بينها والتراحم بين عناصــرها والتكافل والتفاعل والتساند. إن النظر إلى هذه الثنائيات أو الاتجاهات الفكرية أو المشــاريع الإصلاحية استقلالا عن الرؤية المعرفية وإسهامات هذه المناطق وتسكينها ضمن هذا المشروع؛ يجعل متابعة هذه الأمور ليس إلا تكراراً واجترارًا لاهتمامات سابقة نظــن أنهــا لم تحسن استثمار هذه المناطق فضلا عن أنها في معظمها ظلت ضمن دائرة قراءة الإهدار لا قراءة الاستثمار والاعتبار، أو ضمن رؤية معرفية هادفة ورؤية منهجية واعية وقاصدة.

خامســاً: إن الاهتمام بهذه العلاقات البينية يجعل من التفكير في آليات الربط بين هذه المســتويات داعيًــا إضافيًا للاهتمام بهذه الروابط المختلفة والتأصيل لها وإمكانات تفعيلها وتشكيلها، ومن أهم هذه الروابط:

- تفعيــل نظــام القيــم كإطار مهم لتشغيل هذه الروابط في سياق هذه المستويات الخمسة.
- تفعيل المقاصد الكلية للربط بين هذه المستويات المختلفة.
- تفعيل التكامل الفقهي (فقه النظر والحكم، فقه الواقع، فقه التنزيل) في إطار يجمع بينها جميعًا في إطار فقه المنهج.
- تفعيــل هــذه الــروابط ضمن العوالم المختلفة: عالم الأحداث والأشياء والأفكار والأشخاص والنظم.

- تأصـيل معادلـة الفاعلية: الفاعل (الأمة)، ومجال الفاعلية (الحضارة)، وهو ما يحفـظ الـبحث فـي موضـوعات معينة والمراكمة فيها بما يحدث إمكانات الشهود الحضاري في التفكير والتدبير.

- الخروج عن إطار الأسئلة التقليدية في التعامل مع المصادر المختلفة، والتي تمثل بعـض هذه المستويات، ومحاولة إعادة النظر في الأسئلة المطروحة والاتجاه صوب الأسئلة الصائبة والفاعلة في مقام تعميق وتأصيل هذه المستويات والعلاقات فيما بينها. وهو أمر قد يسهم في عملية فرز الإشكاليات كأحد متطلبات هذه الروابط الكلية، وبما يؤدي إلى نفي عناصر الافتعال والانفعال والإغفال والانفصال.

- إن إشـكالات الـتعامل المعرفي مع هذه المستويات غير إشكالات التعامل الفني (التخصصـي)، وهـي أمور من الأهمية إدراكها لإحداث التراكم المطلوب بالنوعية المقصودة.

- الاسـتدراك عـلى نقصـان عمـليات التأصيل والتفعيل والتشغيل، ذلك أن هذه العلاقـات البيـنية واقعة بحكم الإشكاليات المتجددة التي تولدها باقي هذه الممارسات البحثية والمنهجية.

إن الاهـتمام بهـذه العلاقـات يولد مساحات بحثية وبرنامج عمل بالغ الأهمية وربما دراسـة هـذه الموضوعات، استثناء ــ فضلا عن منهاجية التعامل معها ــ يكون ضعيفًا ومكـرورًا لو تعاملنا مع هذه المستويات كمفردات، أما التعامل معها كمنظومة فإنه فضلا عن تحقيقه للمقصود في الرؤية الشاملة، فإنه يحرك إمكانات اجتهادية وتجديدية موصولة ومتواصـلة، فضـلا عن أنها تجعل الاجتهاد الجماعي كفريضة بحثية ضرورية في هذا المقـام وكذا تأصيل قيم الشورى البحثية وتفعيل آلية أهل الذكر واستثمار مساحة التداخل بن التخصصات والعلاقات البينية بين العلوم المختلفة.

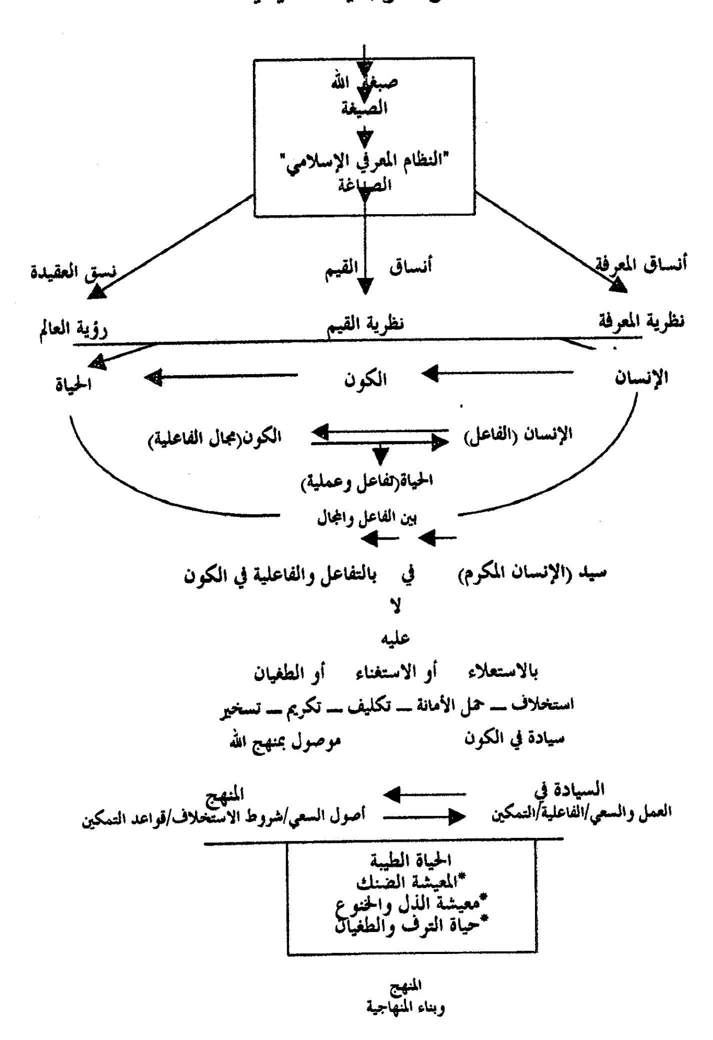
**سادسـاً:** إن تفعيل الجمع بين القراءتين وإتيان ذلك بثمرته المرجوة لا يمكن أن يؤتي أكلـه إلا في سياق فقه العلاقات بين هذه المستويات المختلفة، خاصة حينما تجعل من فقه الواقـع ومـنهاجية التعامل معه القاسم المشترك بين هذه المستويات جميعًا، هذا التكامل غالـبا ما يُحدث فهمًا أعمق وأدق وأكثر تنظيماً ووضوحا للواقع وما يتعلق به من ظواهر اجتماعية وإنسانية.

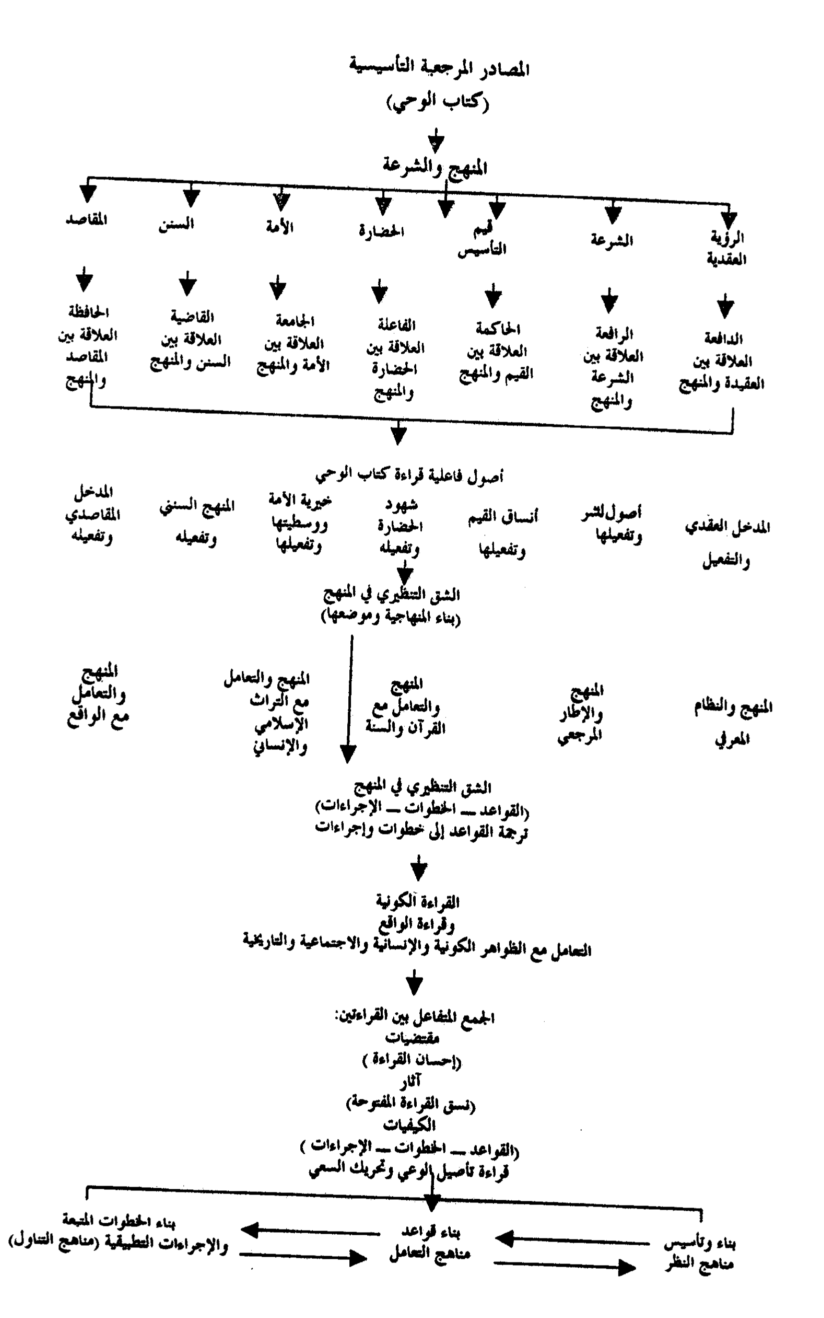
ســـابعاً: إن فقه هذه العلاقات البينية غالباً ما يؤصل لمعاني "النفوس البصيرة" فتاوى الأمـــة الـــتي يجـــب أن تخرج من سياقات الفتوى الحكمية الشائعة في الشأن الفردي إلى فـــتاوى بحثية تفترض القيام بها كعملية بحثية في دراسة الظواهر... عناصرها ومفاصلها وعوامـــل تكونهـــا، وأسباب تغيرها، والقدرة على تقويمها..إلخ، وهي أمور جميعا يجب رؤيـــتها ضـــمن فقه الحال وفقه المجال وفقه المآل، فضلاً عن ضرورات فقه الأولويات. التربية والتغيير بالفتوى أداة مهمة في عمليات التفكير والتسيير والتدبير والتغيير والتأثير.

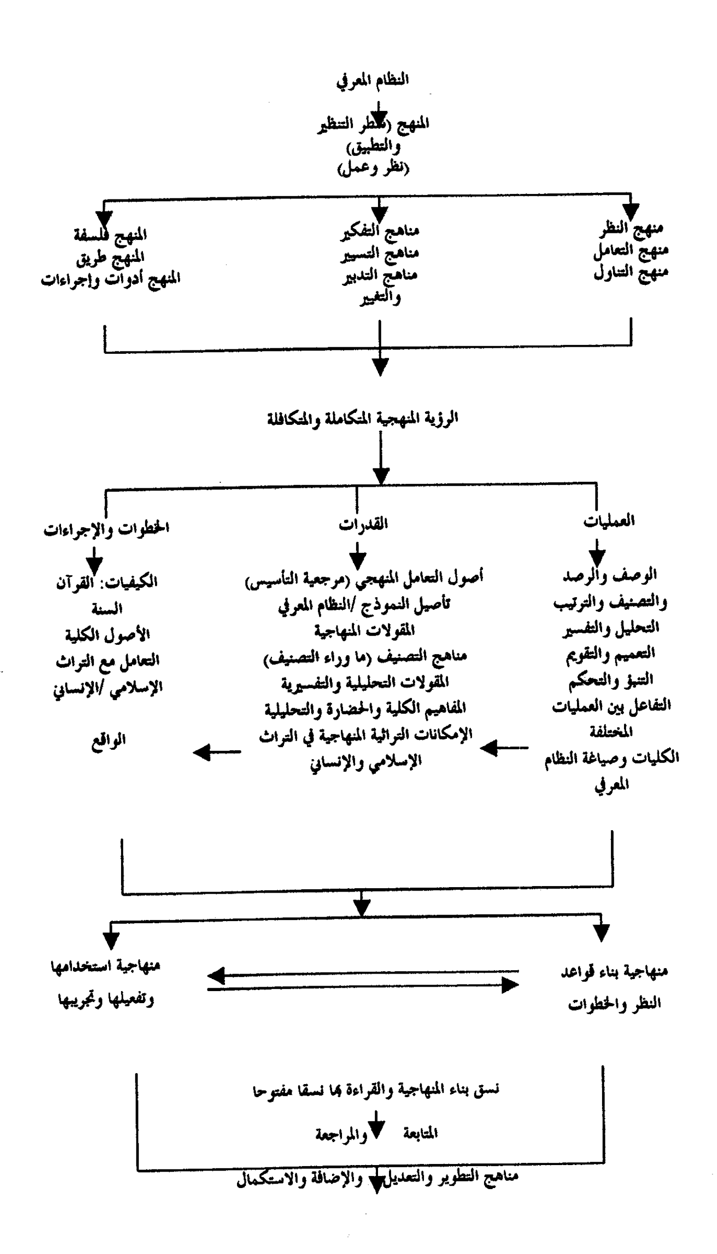
ولعل إشارة ابن القيم لها دلالة في هذا المقام من أن هناك نوعين من الفقه لا بد منهما: فقـــه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وذاك، فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع.

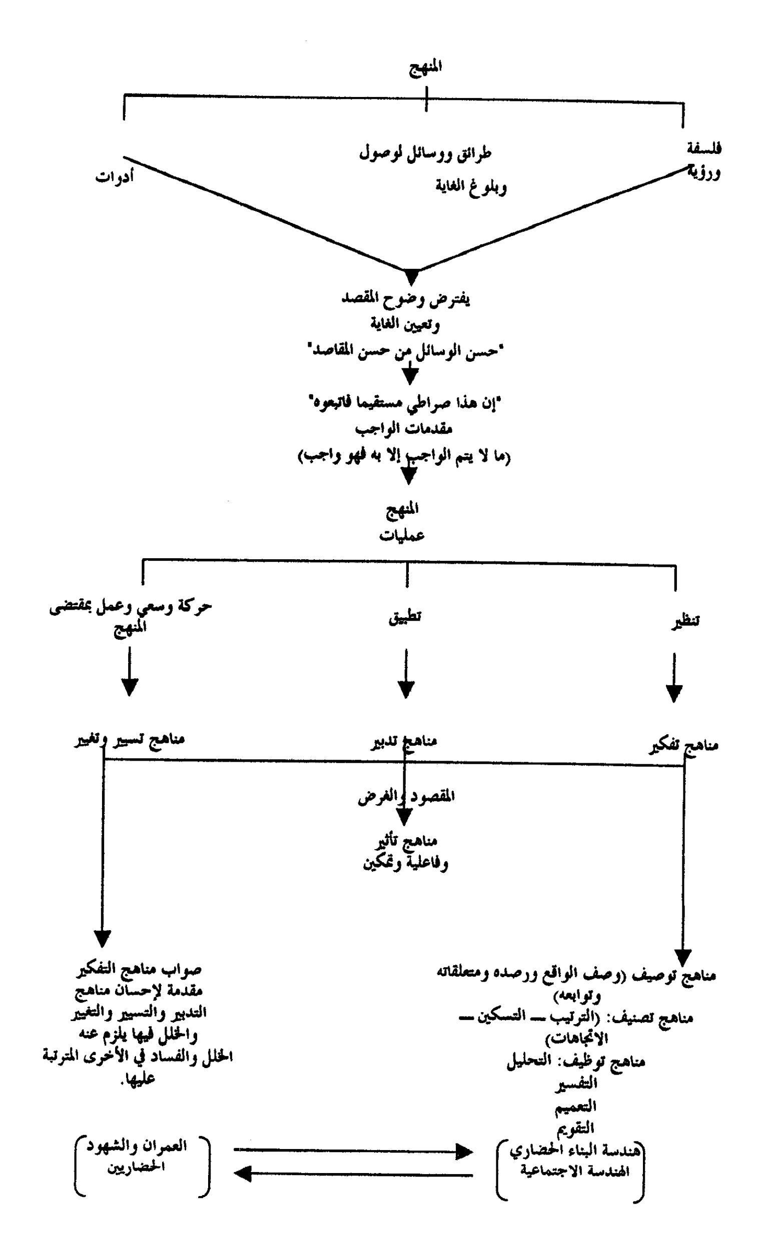
نظن أن ما نحن فيه وما نشير إليه من فقه العلاقات البينية بين هذه المستويات الخمسة هـــو ممـــا يدخـــل تحت هذه العبارة الذهبية (يعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجـــب مخالفـــا للواقع). ونظن أن ذلك والتنبيه إليه من البيان الذي لا يؤخر عن وقت الحاجة، وربما هو ضمن اهتمامات الجماعة البحثية والعلمية هو من جملة فروض الوقت؛ ذلك أن واجب الوقت يتعين جمع الهمم كلها عليه فالعارف ابن وقته، فإن أضاعه ضاعت عليه مصالحه كلها، فجميع المصالح إنما تنشأ من الوقت، وإن ضيعه لم يستدركه أبدًا.

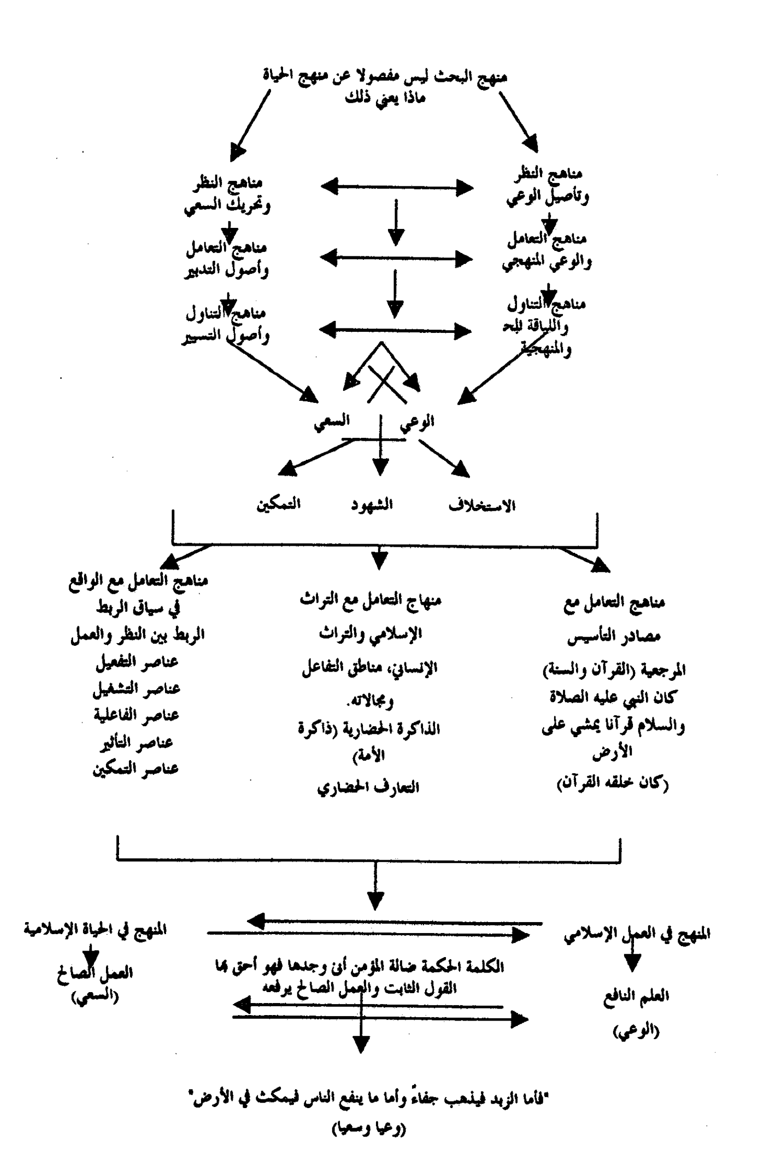
المصادر المرجعية التأسيسية




المصادر المرجعية التأسيسية
(كتاب الوحي)
المنهج والشرعة
الرؤية العقدية
الشرعة
قيم التأسيس
الحضارة
الأمة
السنن
المقاصد
الدافعة العلاقة بين العقيدة والمنهج
الرافعة العلاقة بين الشرعة والمنهج
الحاكمة العلاقة بين القيم والمنهج
الفاعلة العلاقة بين الحضارة والمنهج
الجامعة العلاقة بين الأمة والمنهج
القاضية العلاقة بين السنن والمنهج
الحافظة العلاقة بين المقاصد والمنهج
أصول فاعلية قراءة كتاب الوحي
المدخل العقدي والتفعيل
أصول للشر وتفعيلها
أنساق القيم وتفعيلها
شهود الحضارة وتفعيله
خيرية الأمة ووسطيتها وتفعيلها
المنهج السنني وتفعيله
المدخل المقاصدي وتفعيله
الشق التنظيري في المنهج
(بناء المنهاجية وموضعها)
المنهج والنظام المعرفي
المنهج والإطار المرجعي
المنهج والتعامل مع القرآن والسنة
المنهج والتعامل مع التراث الإسلامي والإنساني
المنهج والتعامل مع الواقع
الشق التنظيري في المنهج
(القواعد ــ الخطوات ــ الإجراءات)
ترجمة القواعد إلى خطوات وإجراءات
القراءة الكونية
وقراءة الواقع
التعامل مع الظواهر الكونية والإنسانية والاجتماعية والتاريخية
الجمع المتفاعل بين القراءتين:
مقتضيات
(إحسان القراءة )
آثار
(نسق القراءة المفتوحة)
الكيفيات
(القواعد ــ الخطوات ــ الإجراءات )
قراءة تأصيل الوعي وتحريك السعي
بناء وتأسيس مناهج النظر
بناء قواعد مناهج التعامل
بناء الخطوات المتبعة والإجراءات التطبيقية (مناهج التناول)


النظام المعرفي
المنهج (ناظر التنظير
والتطبيق)
(نظر وعمل)
منهج النظر
منهج التعامل
منهج التناول
مناهج التفكير
مناهج التسيير
مناهج التدبير
والتغيير
المنهج فلسفة
المنهج طريق
المنهج أدوات وإجراءات
الرؤية المنهجية المتكاملة والمتكافلة
العمليات
الوصف والرصد
والتصنيف والترتيب
التحليل والتفسير
التعميم والتقويم
التنبؤ والتحكم
التفاعل بين العمليات
المختلفة
الكليات وصياغة النظام
المعرفي
القدرات
أصول التعامل المنهجي (مرجعية التأسيس)
تأصيل النموذج /النظام المعرفي
المقولات المنهاجية
مناهج التصنيف (ما وراء التصنيف)
المقولات التحليلية والتفسيرية
المفاهيم الكلية والحضارة والتحليلية
الإمكانات التراثية المنهاجية في التراث
الإسلامي والإنساني
الخطوات والإجراءات
الكيفيات: القرآن
السنة
الأصول الكلية
التعامل مع التراث
الإسلامي /الإنساني
الواقع
منهاجية بناء قواعد
النظر والخطوات
منهاجية استخدامها
وتفعيلها وتجريبها
نسق بناء المنهاجية والقراءة لها نسقا مفتوحا
المتابعة والمراجعة
مناهج التطوير والتعديل والإضافة والاستكمال


المنهج
فلسفة ورؤية
طرائق ووسائل لوصول وبلوغ الغاية
أدوات
يفترض وضوح المقصد
وتعيين الغاية
"حسن الوسائل من حسن المقاصد"
"إن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه"
مقدمات الواجب
(ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)
المنهج
عمليات
تنظير
تطبيق
حركة وسعي وعمل بمقتضى المنهج
مناهج تفكير
مناهج تدبير
مناهج تسيير وتغيير
المقصود والغرض
مناهج تأثير
وفاعلية وتمكين
مناهج توصيف (وصف الواقع ورصده ومتعلقاته وتوابعه)
مناهج تصنيف: (الترتيب ـــ التسكين ـــ الاتجاهات)
مناهج توظيف: التحليل
التفسير
التعميم
التقويم
صواب مناهج التفكير
مقدمة لإحسان مناهج
التدبير والتسيير والتغيير
والخلل فيها يلزم عنه
الخلل والفساد في الأخرى المترتبة
عليها.
هندسة البناء الحضاري
الهندسة الاجتماعية
العمران والشهود
الحضاريين




المنهج في العمل الإسلامي

العلم النافع

(الوعي)

الكلمة الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها

القول الثابت والعمل الصالح يرفعه

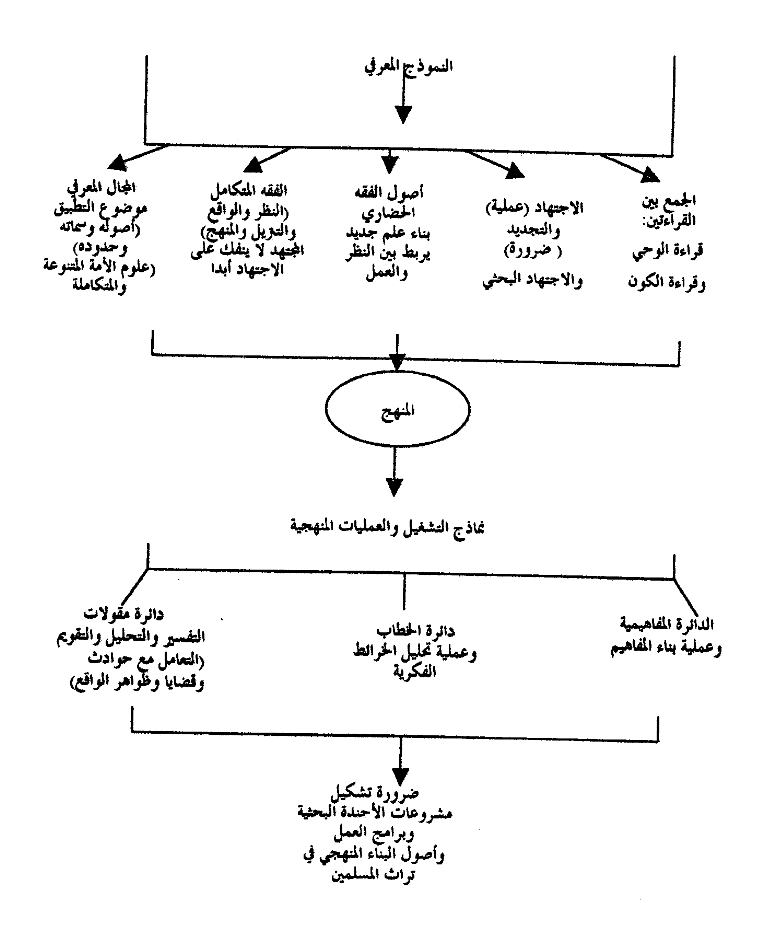
المنهج في الحياة الإسلامية

العمل الصالح

(السعي)

"فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض"

(وعيا وسعيا)




*المقولات المنهاجية في كتابات المسلمين وتراثهم المتنوع والممتد
*ترجمة المقولات إلى قواعد وإجراءات منهجية
*نظم هذه القواعد ضمن بناء منهجي يتسم بقابلية التطبيق وفاعليته.
*تفعيل نماذج منهجية إسلامية وتطبيقها ضمن ظواهر تتعلق بعوالم الأحداث والأشخاص والأفكار والأشياء والنظم والرموز.
*بناء المنهج السنني وتفعليه في البحث: الواقع، حركة التاريخ، الدراسات المستقبلية
*بناء المدخل المقاصدي وتشغيله : نظرية حقوق الإنسان، وزن السياسات والمواقف والفتاوى.

في هذا المقام فنحن أقرب لتحديد هذا الموضوع وأهم مفاصله من خلال مجموعة من الفرضـيات المهمة، والتي تحمل معنى المقولات التي يستند إليها في هذا المقام وهي في مجموعها ليست في حاجة إلى مزيد من برهان وأهمها:

**أن المـنهج أكـثر المـناطق التي ترتبط بالتفكير العلمي والمنهجي، وهو بهذا الاعتبار يتكون من منظومة مهمة من العناصر أهمها:-**

I- المـنهج يرتبط بعناصر فلسفة كامنة، وهذه الفلسفة الكامنة تظل تمسك بخناق المنهج، وتظـل كالطوق المحيط بالعنق، وهو بهذا المعنى منطقة بحثية تتفهم الأصول الفلسفية التي يستند إليها المنهج، فإن الوعي بها مقدمة أساسية للتعرف على كثير من تحيزات المـنهج الكامـنة فيه والظاهرة منه. كما أن ذلك من الخطوات التي يتأكد من خلالها إمكانية تحديد معايير الاستفادة من أنساق معرفية أخرى وما ينبثق عنها من مناهج.

II- المنهج بهذا الاعتبار يمثل الوسائل الموصلة، وهو الدابة التي تمتطي فتتحرك صوب الغاية أو المقصد، فاعلية الوسيلة تكمن في قطعها الطريق بين نقطة البداية (المشكلة البحثية) ونقطة المقصد (تقويم الظاهرة موضع البحث)، بكفاءة في أقصى درجاتها، قطـع المسـافة مـن أقصر خط بين نقطتين. إن الوسيلة التي لا تكافئ الظاهرة أو تحرك عناصر الفاعلية في التعامل البحثي ليست من المنهج في شيء، وإن بدت في كل المنهج من خطوات وترتيبات (الوعي المنهجي واللياقة المنهجية).

III- المـنهج ثالـثاً أدوات بحـثية، الأدوات هـنا هي بمثابة إعداد العدة للراحلة السفر المـنهجي، وهي أدوات تعين البحث والباحث في قطع "رحلة السفر المنهاجية" على أفضل ما يكون ومن أقصر طريق وبأفضل الطرائق وأحسن الوسائل.

IV- المـنهج رابعًـا قواعـد، إن المعلومة تفرض مصدرها، والمصدر يفرض أبجديات الـتعامل معـه، والأبجديـات يجـب أن تنتظم في نسق منهجي على صعيد واحد، وتتكامل في أداء المهمة البحثية والمنهجية.

إن معـلومة بـلا مصـدر لا يليق بها إلا أن تقع في دائرة الخطأ، وهي على أحسن الفـروض تعـاني مـن قصور في الاستناد، والثقة. إن الحقيقة الكبرى تعني أن بين التوثيق والثقة صلة لغوية، فهما من جذر لغوي واحد، والإسناد من الدين، ومن بركة القول إسناده إلى أصحابه.

٧- المــنهج خامســاً تطبيق وتنظير، فعلى ما يقول الأستاذ محمود شاكر موضحًا للفظ المــنهج ومبيــناً له "... ولفظ المنهج يحتاج مني هنا إلى بعض الإبانة، وإن كنت لا أريــد به ما اصطلح عليه المتكلمون في مثل هذا الشأن، بل أريد به "ما قبل المنهج" أي الأســاس الــذي لا يقــوم المنهج إلا عليه" فهذا الذي يسمى "منهاجاً" ينقسم إلى شطرين: شطر في تناول المادة، وشطر في معالجة التطبيق.

فشطر المادة يتطلب قبل كل شيء جمعها من مظانها على وجه الاستيعاب المتيسر، ثم تصــنيف هــذا المجموع، ثم تمحيص مفرداته تمحيصاً دقيقاً، وذلك بتحليل أجزائها بدقة متــناهية، وبمهارة وحذق وحذر، حتى يتيسر للدارس أن يرى ما هو زيف جليا واضحا، وما هو صحيح مستبيناً ظاهرا بلا غفلة وبلا هوى وبلا تسرع..

أمــا شــطر التطبيق فيقتضي ترتيب المادة بعد نفي زيفها وتمحيص جيدها باستيعاب؛ لاحــتمال الخطأ أو الهوى أو التسرع. ثم على الدارس أن يتحرى لكل حقيقة من الحقائق موضعًا، هو حق موضعها؛ لأن إساءة في وضع إحدى الحقائق في غير موضعها، خليق أن يشوه عمود الصورة تشويهًا بالغ القبح والشناعة.[٢٦]

وفــي إطــار الجمــع بين الشطرين يقع المنهج بكل كمالاته.. نستطيع أن نوضح هذه المقدمات المنهجية في الشكل التالي:

## نماذج التشغيل

### الدائرة المفاهيمية

*كيف تبنى المفاهيم :
المفاهيم الإسلامية
ومفاهيم الموقف:
مفهوم المنهاجية الإسلامية
*التحيز والدائرة المفاهيمية:
التحيز في مفهوم النظام العالمي
الجديد (القدرات النقدية)
دراسة التحيز في مفهوم النظام
العالمي الجديد.
*المفاهيم الحضارية الكبرى:
المفاهيم الخاصة بالتجديد
والمعاصرة . (البشرى)
الحضارة/المدنية/الثقافة
وآثارها
*المفاهيم العملاقة شديدة الانتشار
وشديدة الانفجار:
مفهوم العولمة : متابعة ومراجعة
*المفاهيم والأجندة : (هجرة
العقول).
اختفاء المفهوم واستمرار الظاهرة
*مفاهيم العلاقة : الإسلام والتنمية
نموذجا (المفاهيم المقترنة)
ضرورة ضبط مفاهيم العلاقات
وتأثيرالها المختلفة : النقد —
المقارنة — إعادة بناء العلاقة
*مفاهيم العلاقة : العولمة وعالمية
الإسلام (المفاهيم المقارنة) :
عالميتان عولمة الاستثار والتنميط
وعالمية الاستخلاف والتعارف

### الدائرة المتعلقة بالخطاب

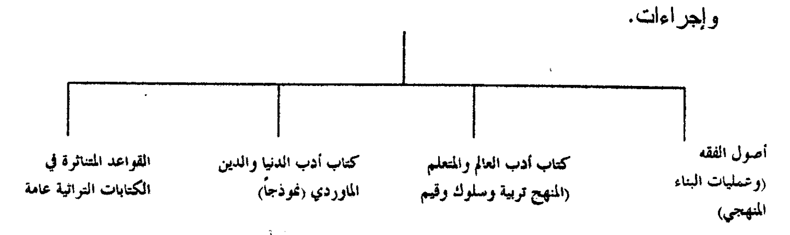
*الخطاب الأكاديمي والدراسات
السابقة، والخطاب الثقافي في
دراسة التحديات السياسية في
العالم الاسلامي.
ضرورة وصف واقع المسلمين
وخرائط الضعف.
*الخطاب الثقافي وتحليل بنياته
وطرائقه ومفرداته (العولمة نموذجا)
*الخطاب المتعلق بحالة (الأفكار)
الخطاب السجالي والعولمة
و(الأحداث) (حرب الكلمات
وأحداث الخليج) : حدوب
الفتاوى والبيانات والمواقف : فتنة
الخطاب.
*الخطاب المتعلق بالتراث:
خطاب حول التراث وعمليته
تحليل النصوص :
إحسان القراءة والقراءة المفتوحة
(إشكالية التعامل مع السلطة).
القراءة المنهجية للنصوص السياسية
التراثية أصول القراءة وتنوع
مستوياتها :
-القراءة العالمة بالنص
-القراءة المقارنة: الجمع بين
النصوص
-القواعد الفاعلة : تفعيل النص
والتراث ووصله بالواقع المعاصر.

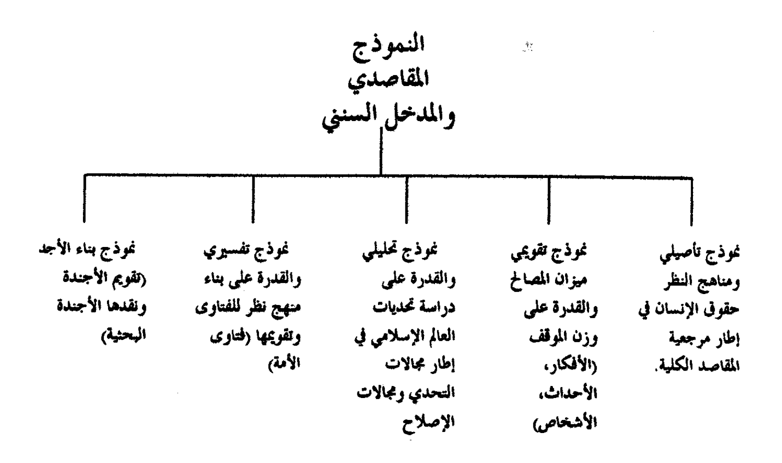
### الدائرة المتعلقة بالمقولات : التفسيرية والتحليلية والتقويمية

*عقلية الوهن والقدرة التحليلية
والتفسيرية والتقويمية لحرب الخليج
الثانية.
*مدخل الحديث النبوي (تتداعى
عليكم الأمم.."
واتخاذه مدخل للتحليل
والتفسير والتقويم
ووصف الواقع : مؤشرات الوهن
: حب الدنيا وعقلية الترف والدعة
واستدعاء الضرر لا النفع .
*كراهية الموت ومؤشراته المختلفة
والتراخي والتثاقل عن معاني الجهاد
المختلفة
انظر كتاب عقلية الوهن.
*انظر مقارنة عقلية العزة
-الانتفاضة
-المقاومة اللبنانية
٢-فقه السفينة والثقافة الجامعة في
الأمة .
استخدام حديث السفينة "كمثل
قوم استهموا على سفينة.."
في عناصر تحليل الاجتماع الإنساني
والسياسي، ومعنى جامعية الأمة
وما يعنيه ذلك من ضرورة التعرف
على سنن الاجتماع البشري
وحقائق الطفو الاجتماعي
والوصول بالسفينة إلى المرفأ
والمرسى.
*خرق السفينة الحاضنة للاجتماع
يعني كما قال مصطفى صادق
الرافعي: إن أصغر خرق يعني
أوسع قبر.
*حماية السفينة من الخرق
الاجتماعي
*المدخل المقاصدي وإمكانيات
التفعيل

__أهم نماذج التشغيل اقتراح أجندة للمشروعات البحثية:__

البحث عن القواعد المنهجية في التراث الإسلامي وإمكانات تفعيلها، وتحويلها إلى خطوات وإجراءات.



**الدائرة المفاهيمية**

فـــي إطـــار ما حددناه للتعامل مع "المنهاجية" سواء بناء المنهاجية ذاتها من ناحية أو طـــرائق استخدمها وتفعيلها وتشغيلها من ناحية أخرى كنماذج للتطبيق، وفي إطار الجمع المـــتفاعل بيـــن شق التنظير في المنهج وشق التطبيق، فإنه يمكن الحديث في هذا المقام عن:-

- بناء المفاهيم الإسلامية: ضرورة منهاجية[٢٧]
- تصنيف البناء المفاهيمي والخريطة الكلية: الجهاز المفاهيمي النابع من إطار المنهجية الإسلامية[٢٨]
- المفـــاهيم الحضـــارية الكبرى ومفاهيم الموقف: استكمال عناصر الرؤية الكلية لعالم المفاهيم (المعاصرة، الحضارة والثقافة والمدنية)[٢٩]
- التحيز في مفهوم النظام العالمي الجديد: دراسات للتعامل مع المفاهيم[٣٠]
- المفاهيم العملاقة وصناعة العلم: مفهوم العولمة وعولمة المفاهيم.[٣١]
- وفـــي هـــذا المقام يحسن أن يكون هناك أطر للمفاهيم المقارنة ونماذج تشغيل، مثل المقارنة بين عالميتين: عالمية العولمة، وعالمية الإسلام.[٣٢]
- المفاهيم المقترنة، من مثل إشكالية العلاقة بين الإسلام والتنمية[٣٣]

هـــذه الـــنماذج المختلفة تحمل عناصر مهمة في هذا المقام يحسن التأكيد عليها في إطار التنظير لعملية بناء المفاهيم:

وهي محاولات متعددة يحسن تجريب وتشغيل خريطة المفاهيم فيها، هذه الخريطة التي يمكـــن تطبيقها ضمن أشكال متنوعة تفرضها "حالة المفهوم" وهو ما يعني إمكانية تطبيق هذه الخطوات أو بعضها.

دراســـة عالم المفاهيم ضمن أصول المنهجية الإسلامية هي من الموضوعات المهمة في هذا المقام، الأمر الذي لو أردنا أن نمثل له لطال بنا المقام، ولكن غاية الأمر أن نشير إلى تلك النماذج بما يوفر إمكانات مهمة يمكن التفصيل في بعضها في إطار المحاضرة، فهذه النماذج لا يفهم محتواها ومخها المنهجي وشبكتها العصبية المنهجية إلا بمعرفة بعض هذه الـــنماذج تفصـــيلاً. والإشارة قد لا تغني عن مطالعة هذه المحاولات للتعرف على معنى المنهجية الإسلامية الظاهر فيها والكامن داخلها.

**الدائرة المتعلقة بالخطاب الثقافي: (دراسات في تحليل الخطاب وتحليل النصوص)**

أمـا هـذه الدائرة فهي الخاصة بالتعامل المنهجي مع الدراسات الأكاديمية والخطاب الثقافي. إن التعامل مع هذه الرؤى السابقة بالرصد والتحليل والتعليق والنقد والتقويم يوفر كثيرًا من الجهد ويحرك أصول الفاعلية البحثية والمنهجية، وهذا يعني ضمن ما يعني:-

١- إحـداث قدر من التراكم البحثي والمعرفي في حقل التأليفات الإسلامية، خاصة في إطار البحث في القضايا والتعرف على مناهجها (مناهج النظر والتعامل والتناول).

٢- الـتعامل مع هذا الإنتاج العلمي بالنقد والتقويم في ضوء إمكانية إسهامها في المجال المعـرفي الإسـلامي وخاصـة صياغة الأطر المنهجية، وذلك في إطار الممارسة الحقلية.

٣- التجريب البحثي المتكرر للمداخل المنهجية في حقول معرفة مختلفة وبطرائق بحثية ومنهجية متنوعة بما يليق بالظاهرة موضع البحث وخصوصيتها.

٤- اقـتراح إمكانـات منهاجية يمكن أن تسد الثغرات والفجوات التي تتضح من خلال الدراسات الفعلية، ومحاولات التطبيق والتجريب لبعض الأدوات المنهاجية بما يتيح تطويـرها أو الإضـافة إليها أو تعديلها، بما يحقق أقصى درجات الفاعلية المنهجية وأفضل عناصر اللياقة المنهجية وتكافؤ المنهج مع الظاهرة موضع البحث.

ونشير هنا إلى دراسات الخطاب حول:

- الدراسات الأكاديمية.
- الخطاب الثقافي.

ويمكن أن نتخذ نماذج لذلك من:

- خطاب التحديات للعالم الإسلامي.(٣٤)
- خطاب العولمة في العالم العربي لدى المثقفين.(٣٥)
- خطاب الإعلام في الأحداث الثائرة مثل: حرب الكلمات في أزمة الخليج الثانية.(٣٦)

ويمكنـنا أن نتحرك من الخطابات المعاصرة إلى الخطابات التراثية وإمكانات تحليلها، سـواء مـا تعـلق عـنها بمجالات معينة للخطاب، أو دراسة نصوص بعينها للقيام على تحليلها.

في هذا المقام قد نشير إلى:

- الخطابات المتعلقة بالفتاوى سواء التراثية أو المعاصرة حول موضوعات معينة.[٣٧]
- حجج الأوقاف مدخل من مداخل التحليل السياسي الاجتماعي[٣٨]
- الخطاب حول فكرة وفقه التغلب ومحاولات تحليله.[٣٩]
- الخطاب حول القراءة وإشكالية التعامل مع السلطة وأصول القراءة العالمة والجامعة والفاعلة[٤٠].

تحـــليل الخطاب وتحليل النصوص عمل منهجي يمكن أن تسهم فيه عناصر المنهجية الإســـلامية بنصـــيب وافر يستثمر الإمكانات المختلفة والقدرات الكامنة فيه. هذا التفصيل والتشغيل عمليات يحسن التعرف على تفاصيلها المنهجية.

**الدائرة المتعلقة بالمقولات المنهجية التي تستخدم في التحليل والتفسير والتقويم:**

المـــنهجية الإســـلامية تحمل منظومة من المقولات التحليلية والتفسيرية والتقويمية من المهـــم أن نقوم على تفعيلها وتجريبها وتشغيلها في الحقول المعرفية المختلفة والمحاولات البحثية المتنوعة والممتدة.

نحن هنا أمام محولات نشير إليها في هذا المقام أهمها:

☻ "عقـــلية الوهـــن": مقولة تحليلية وتفسيرية مستقاة من الحديث النبوي "تتداعى عليكم الأمـــم.."، استخدامها في حرب الخليج الثانية ومكانة العرب في النظام الدولي والعلاقات العربية- العربية ومساراتها الصراعية والترابصية.[٤١]

☻ "فقـــه الســـفينة": مقولة تحليلية وتفسيرية وتقويمية مستقاة من الحديث النبوي "..كمثل قوم استهموا على سفينة.."، استخدامها في تحليل الخطابات الثقافية حول قضايا تؤثر على تماسك الأمة وشبكة علاقاتها الاجتماعية والمجتمعية[٤٢].

☻ "المدخل السنني":[٤٣] مدخل مهم في دراسة كثير من القضايا، سواء أكانت تاريخية أو معاصرة، السنن هي منظومة من القوانين الكلية الكافية إذا تفهمنا آثارها، ودراسة التاريخ والحـــال، والمآل، (والاستقبال) يؤكد عناصر التعامل السنني باعتباره "المنهج العدل" الذي يعطي بمقدار الوعي بها والسعي لها.

☻ "المدخـــل المقاصـــدي":[٤٤] مـــن المداخل التي يمكن تفعيلها في أكثر من مجال، إن التعرف على إمكانات هذا المدخل هي أولى الخطوات لتفعيله وتشغيله ضمن قضايا بحثية. والـــبحث عن إمكاناته الوصفية والتحليلية والتفسيرية والتقويمية. إنما يحمل فئات لوصف

الواقـــع بدرجاتـــه، ودراســـة العمـــلية الإفتائية وتقويمها، وتنظير حقوق الإنسان وميزان المصـــالح، والقدرة على تحديد عناصر وأهداف الأجندة البحثية، وتقويم كثير مما يقع في عـــالم الأحـــداث والسياســـات. مقولات من الأهمية أن نفهم إمكاناتها، وأن نتعرف على تفصيل تفعيلها وتشغيلها.

**خطـة مقـترحة لـتجميع المقولات المنهاجية من التراث الإسلامي والبحث في إمكانات تفعيلها وتشغيلها:**

إن هـذا التراث يحمل في طياته وعلى تنوع مصادره إمكانات منهجية لم يتم اكتشافها بعد أو الكشف عن أصول تفعيلها وتشغيلها منهجيًا، وهذا الأمر يحتاج إلى:

- رصد المصادر المحتملة في التراث التي تحمل هذه الإمكانات المنهجية.
- جمع هذه المقولات والمباحث المنهجية والتأليف فيما بينها وتصنيفها.
- القدرة على التعرف على مضمونها، وتأثيراتها المنهجية في البحث والدراسة.
- تقديم آليات تفعيل ونماذج تشغيل تؤكد على تلك الإمكانات واستخدامها، بما يؤكد من خلال تجريبها، جدواها المنهجية والبحثية.

كـل ذلـك يمكن أن يتوصل إليه من خلال خطة بحثية، ومن خلال تفعيلها في المجالات المعرفية والبحثية المختلفة.(٤٥)

نمـاذج التشـغيل كـثيرة ومتعددة، وهي ستتنوع وفقًا للظاهرة موضع البحث فضلا عن التخصص في الحقول المعرفية المختلفة، وغاية أمرنا في هذا المقام أن أشرنا إلى إشارات لا تغـني عـن التفصـيل فيها، والاستدراك عليها، وهي محاولات تقع في إطار عمليات الاجـتهاد البحـثي، وهو أمر يتطلب نوعًا من الشورى البحثية، والتي تمكننا من تحويل المقدمـات المـنهجية إلى قواعـد عملية وإجراءات بحثية وأدوات منهجية وآليات يمكن تطبيقها، وهذا الأمر يعبر عن رؤية معينة يطولها التقصير أو القصور، إلا أنها في النهاية خطـوة عـلى طريق يجب أن نسير فيه لتأسيس واستكشاف أصول "منهجية إسلامية" أو منهجيات تتحرك صوب التفعيل والتشغيل.

"وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً"

## هوامش الدراسة:

(١) قـارن بمفهوم المنهج العلمي: د.نجيب الحصادي، نهج المنهج، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ١٩٩١، ص ٧ ومـا بعدهـا، ص ١١٣ ومـا بعدها انظر أيضا وقارن مفهوم مناهج البحث: د.فاروق السـامرائي، المنهج الحديث للبحث في العلوم الإنسانية، الأردن : عمان : دار الفرقان للنشر، ١٩٩٦ . قـرب إلى هذا العمل الاستشراقي وهو مهم في كثير مما يشير إليه من معلومات في هذا الباب د.فرانتز روزنـتال، مـناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة : د.أنيس فريحة، بيروت : دار الثقافة، د.ت.

وضـمن إطـار المقارنة بين مناهج البحث الإسلامي ومنهج البحث الغربي انظر: د.أكرم ضياء العمري، مناهج البحث وتحقيق التراث، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، د.ت، ص ٧ وما بعدها.

وفـي تعـريف المنهج وأقسامه من المعاجم اللغوية والفلسفية وهو أمر تحسن مطالعته والوقوف عـند بعض مفرداته: د.عبد الهادي الفضلي، أصول البحث، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، بيروت: دار المؤرخ العربي، ١٩٩٢، ص ٤٩ وما بعدها.

انظـر أيضـاً وقرّب د.سعيد إسماعيل صيفي، قواعد أساسية في البحث العلمي بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤، ص ٦١ وما بعدها.

(٢) انظر في هذا المقام محاولة تأصيل المجالات التي يجب أن تهتم بها عملية إسلامية المعرفة من (النظام المعرفي، المنهاجية الإسلامية، كيف نتعامل مع القرآن والسنة؟ كيف نتعامل مع التراث الإسلامي؟ كيف نتعامل مع التراث الإنساني؟)

د.طـه جابر فياض العلواني، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

(٣) فـي إطـار تلك العلاقة بين العلم والعمل انظر: الخطيب البغدادي، اقتضاء العلم والعمل، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت ــ دمشق : المكتب الإسلامي، طـ٤ ١٣٩٧هـ، ص١٥.

(٤) سورة إبراهيم /٢٥

(٥) سورة إبراهيم /٢٧

وفي المعنى ".. إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه "، سورة فاطر /١٠

(٦) انظـر: د.طـه جابـر العلواني، الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة في الكون، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، وهناك طبعة أخرى عن القاهرة : دار الهداية، ١٩٩٥.

والجمـع بيـن القراءتين يجب أن يرتبط بوجهة القراءة، وفقه القراءة وفنيات القراءة، قرب إلى هذا: محمد عدنان سالم، القراءة أولا، بيروت : دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٩٤

انظـر أيضا: د.عبد الكريم بكار، القراءة المثمرة: مفاهيم وآليات، دمشق: دار العلم، بيروت: الدار الشامية، ١٩٩٩.

(٧) انظـــر ذلـــك في: الشيخ سعد بن ناصر الشغري، التفريق بين الفروع والأصول، الرياض: دار المسلم، ١٤١٧هـــ : ص٢٦. وقد قاله الطوفي إن الأصل من معاني الوصل.

(٨) سورة المائدة /٤٨

(٩) انظر المعاجم اللغوية مادة "نهج".

انظـــر أيضا: د.فارس أشقر، مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية، مجلة العلوم الاجتماعية، تصدر عن معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، العدد الأول، ١٩٩١، ص ٣٣-٤٧

(١٠) محمـــود شـــاكر، رســـالة في الطريق إلى ثقافتنا، القاهرة : دار الهلال، أكتوبر ١٩٨٧، ص ٣٤ وما بعدها.

(١١) د.مـــنى أبـــو الفضـــل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، بحـــث ضمن اللقاء العالمي الرابع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الخرطوم، يناير ١٩٨٧، ص ١٢: طبع هذا البحث ضمن أوراق هذه الندوة في ط١، ص١٧٩-٢٣٢

(١٢) المرجع السابق، ص ١٢

انظـــر وقـــارن فـــي مفهوم المنهج والمنهاجية : د.نصر محمد عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراســـة النظم السياسية العربية، واشنطن : جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ١٩٩٨، ص ٧٣ وما بعدها

(١٣) عمـــر عبيد حسنة (مقدمة)، في د.همام عبد الرحيم سعيد، الفكر المنهجي عند المحدثين، كتاب الأمة، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، المحرم ١٤٠٨هـــ، من ٧-١٢.

انظـــر وقـــارن د.نصـــر محمد عارف (تحرير وتقديم)، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦، انظر بصفة خاصة المقدمة الضافية التي كتبها ص ٧ -١٤

(١٤) د.همـــام عـــبد الـــرحيم، الفكر المنهجي عند المحدثين، كتاب الأمة، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية، المحرم ١٤٠٨هـــ (المقدمة وما بعدها )، انظر أيضا ص ١٥ وما بعدها

انظـــر أيضا حول الدواعي والضرورات خاصة في إطار سيادة المناهج الغربية: محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

وفـــي إطار البحث في الإمكانية التراثية لتأسيس مناهج بحث انظر: د.علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت: دار النهضة العربي ط٣، ١٩٨٤ .

(١٥) ســـيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨، ص ٧١، وما بعدها.

(١٦) المرجع السابق، ص ٤٧ وما بعدها، ص ٤٠ وما بعدها.

(١٧) انظر في ذلك: منير شفيق، الحجة ونقيضها في محاربة الإسلام، جريدة الشعب، أول يوليو ١٩٨٦، ٨ يوليو ١٩٨٦.

(١٨) قارن وقرّب إلى هذا : عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، كتاب الأمة، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية، المحرم ١٤٠٥هـ، من ٥٨-٧٠.

(١٩) انظر في جملة هذه الأسئلة وغيرها، سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص ٤٣-٤٤.

(٢٠) في سياق ارتباط المنهاجية بالنمط الحضاري والمجتمعي في شق التطبيق انظر: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٤، ص ٩٥-٩٩ ومواضع أخرى متفرقة.

(٢١) انظر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة: خطة العمل ـ الإنجازات، واشنطن ـ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦، ص ٢٧ وما بعدها

انظر أيضاً: د.إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة : عبد الوارث سعيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الكويت : دار البحوث العلمية، ١٩٨٤، ص٥١-٩١

(٢٢) انظر : د.علي جمعة، د.سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، بناء المفاهيم: رؤية معرفية ونماذج تطبيقية، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، جـ١، ط٢.

انظر وقارن: د.عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية : دراسة مقارنة، قطر : دار الثقافة، ١٩٨٤، ص٥

(٢٣) انظر : سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور إسلامي...، مرجع سابق، ص ١٣ (الهامش)

(٢٤)انظر في تفاصيل ذلك محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مرجع سابق، ص ٣٤ وما بعدها .

د.منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، مرجع سابق، ص١٢.

Buchler, The concept of Method, New York : Calumbia University Press, 1952, pp. 6-10

انظر أيضاً وقرّب إلى ذلك

Charles Hills Kaiser, An Essay on Method, New Burn - Swich , Rutagers university,..

(٢٥) انظر في هذا المقام : د.عائشة عبد الرحمن، مقدمة في المنهج، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية، قسم البحوث والدراسات العربية واللغوية، جامعة الدول العربية، ١٩٧١، ص ٩ وما بعدها.

(٢٦) محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ..، مرجع سابق، ص ٣٤ وما بعدها.

(٢٧) انظر ذلك في : سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، مرجع سابقن، ص ٨١ وما بعدها.

(٢٨) سيف الدين عبد الفتاح، محاضرات في مادة النظرية السياسية ألقيت على طلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٨.

(٢٩) انظر ذلك في : سيف الدين عبد الفتاح، مقدمات أساسية حول التحيز في التحليل السياسي، ضمن إشكالية التحيز من منظور معرفي، تحرير د.عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢، ص ٦٧٥ وما بعدها.

(٣٠) سـيف الدين عبد الفتاح، حول التحيز في مفهوم النظام العالمي الجديد، مستقبل العالم الإسلامي، مالطا : مركز دراسات العالم الإسلامي، السنة الثانية، العدد٨، خريف ١٩٩٢، ص ٨ وما بعدها.

(٣١) تجـري دراسـة حـول مفهـوم العولمة ضمن مشروع كتاب بالمشاركة مع أستاذتنا الدكتورة نادية مصطفى.

(٣٢) انظـر في هذا المقام ما يمكن أن يشمله المشروع السابق حول اتجاهات في تعريف "العولمة" وقارن أيضا:

د.عـلي الشـامي، الحضـارة والنظام العالمي : أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب، بيروت : دار الإنسانية، ١٩٩٥.

(٣٣) انظـر سـيف الديـن عبد الفتاح، إشكالية العلاقة بين الإسلام والتنمية مع إشارة إلى خصوصيتها في آسيا، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٩.

(٣٤) تمـت بالمشاركة بعمل بحث عن التحديات في العالم الإسلامي ودراسة خريطة الخطاب والإدراكات وذلـك بعمـل مشـترك مع أستاذتنا الدكتورة نادية مصطفى حول التحديات السياسية الحضارية للعالم الإسلامي، الداخلية والخارجية.

(٣٥) انظـر فـي هذا كم الندوات والمقالات التي كتبت في هذا المقام وإمكانات تصنيف هذا الخطاب، بحث غير منشور، حول علم كلام العولمة وعلم عمل العولمة.

(٣٦) انظـر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، حرب الكلمات في أزمة الخليج الثانية: أزمة الإعلام وإعلام الأزمـة، القاهرة : مركز الدراسات السياسية، تحرير أ.د.مصطفى كامل السيد، أعمال المؤتمر السنوي الخامس للبحوث السياسية، ١٩٩٢.

(٣٧) انظر في هذا : ضمن : سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدوليـة فـي الإسـلام، ضـمن مشرع العلاقات الدولية في الإسلام (إشراف): الأستاذة الدكتورة نادية مصـطفى، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، جـ٢، ص٥٠٠ وما بعدها، انظر أيضاً : عـبد العزيـز شادي، الانتماء والسياسة في مصر..، رسالة دكتوراه غير منشورة جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٩.

(٣٨) انظـر في هذا : إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩. وهـذا العمـل رسـالة نوقشت تحت إشرافي وإشراف الأستاذ الدكتور كمال المنوفي، وتحدث فيه عن إمكانية تحليل حجج الأوقاف المختلفة كفئة مهمة تترك دلالات مؤثرة في هذا المقام.

(٣٩) انظـر فـي هذا رسالة ماجستير سجلت تحت إشرافي: عبد اللطيف المتدين، مفهوم التغلب في الفكر الإسلامي، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٩٩.

(٤٠) سـيف الدين عبد الفتاح، إشكالية التعامل مع السلطة تحليل نصوص سياسية تراثية ومنهاجية مقترحة، القاهـرة : مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إبريل ١٩٩٨.

(٤١) انظر : سيف الدين عبد الفتاح، عقلية الوهن، القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩١.

(٤٢) انظـــر فقـــه السفينة وثقافة السفينة كمفهوم تضاعف يؤسس لشبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية في الأمـــة والوطن في: سيف الدين عبد الفتاح، حوار النخبة المثقفة حول العنف والإرهاب: مراجعة نقدية، ضمن د.كمال المنوفي، د.حسنين توفيق (محرران) الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير، أعمـــال المؤتمـــر الســـنوي الســـابع للبحوث السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤، ط.

(٤٣) انظـــر فـــي أصول المنهج السنني:سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم..، مرجع سابق، ط، ص ١٨٦ وما بعدها، ص ٥٨٩ وما بعدها.

(٤٤) وفي إطار المدخل المقاصدي انظر:- المرجع السابق، ص٤٤٧ وما بعدها.

(٤٥) من الجدير بالذكر أن كتب التراث المشار إليها في قواعد الأصول، والتصوف، وأدب العالم والمتعلم، وعـــلم الوضـــع، وعلم أصول البحث والمناظرة، وأدب الدنيا والدين وكتابات أخرى كثيرة تشتمل على قواعـــد مـــنهجية مهمة يحسن جمعها وتصنيفها والتعليق عليها ونظمها ضمن نسق منهجي وكيان بحثي يمكن تفعيله في الدراسات المختلفة.

انظـــر في إشارة لبعض من هذا د.محمد عبد المنعم القيعي، قانون الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٩٨١م.

انظـــر تجميعـــا لـــبعض هذه المقولات في: د.محمد زيعور، المنهجية في الأطروحة الجامعية، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٩٩٣، ص ١٣٠ وما بعدها.

# في معنى المنهاجية الإسلامية

أ.د. لؤي الصافي

يشغلني ويشغلكم حديث المنهاجية، طبعاً من الصعب الإحاطة بقضايا المنهاجية في محاضرة واحدة[1]، لذا فإن مهمتي هي طرح بعض هذه القضايا لإثارة التفكير، لاستفزاز الأفكار وأيضاً لإثارة النقاش.

أبدأ بتعريف المنهاجية المعرفية، ففي تصوري هي مجموعة المبادئ المعرفية والإجرائية المعتمدة لتوليد مفاهيم وأحكام تصورية، المبادئ المعرفية هي مبادئ علمية، هي ضمن إطار الثوابت التي تحدث عنها الدكتور عبد الحميد، أما المبادئ الإجرائية فتأخذ طبيعة وضعية متغيرة.

إذن المنهاجية هي محاولة لتحديد علاقة بين الثابت والمتغير. طبعاً نحن في تراثنا وفى فهمنا: العلوي هو الله -عز وجل-، ولكن العلوي أيضاً هو الذي يتجاوز، هو الذي يخرج عن إطار اللحظة والوضعي والإجرائي. والإنسان لابد له أن يُشْرِك ويُنشِّط العلوي، ولكن لابد له -أيضاً- أن يستغرق ويؤثر في الحياة فإذن المنهاجية لابد أن ترتبط بطبيعة الإنسان نفسه، ومن ناحية أخرى فإن الثابت المعرفي ليس ثابتاً مطلقاً، المطلق في حياتنا هو النص المنزل، وحتى أكثر من ذلك فهو الثابت الثاوي في النص المنزل؛ لأن النص المنزل بعضه يحتاج إلى تفسير، وهذا التفسير للبشر؛ ولذلك فالثابت المعرفي المقصود هو من الثوابت، ولابد أن نتعرف على الثوابت المعرفية؛ لأن هذه الثوابت ليست أمراً مطلقاً، بمعنى أنه من الممكن أن تتطور لاحقاً، نظراً إلى محدودية العقل البشري؛ لذلك فعقولنا محدودة وتجربتنا وإمكانياتنا محدودة فإذا زادت إمكانياتنا فيمكن أن نحدث التصورات الكلية والمبادئ المعرفية أيضاً.

المنهاجية وسيلة لتوليد علوم من ناحية ومن ناحية أخرى هي ضابط معياري للحكم على صحة المعرفة، دعني أضرب مثلاً لأهمية المنهاجية وتحديد المصادر والقواعد الإجرائية والحاجة إلى الأحكام المعرفية على المعارف، على مضمون المعرفة. قد يأتي إنسان إلى هذه الغرفة ويقول: "يا جماعة دعونا نغادر هذه القاعة لأن زلزالاً يوشك أن

---

(١) المحاضرة بعد تفريغها وتحريرها.

يقــع" فتسأل: وكيف عرفت ؟ يقول: "رأيت مناماً بالأمس"، نقول له: "إن منامك قد يكون خيالاً". نحن نعرف أن المنام ليس بالضرورة مصدراً معرفياً، وعادة فإن معظم الحضور سـيقول: لا يمكـن الخـروج بناءً على هذه المعلومة التي مصدرها منام، التي لا نعرف مصــدرها، ولا نعــرف متى يمكن أن تتحقق فعلاً، هذا وقد يذهب البعض إلى أن المنام مصدر معرفي.

ولكن إذا جاء هذا الرجل أو هذه المرأة وقالت إن مصدر هذه المعرفة هي إحصاءات وبيانـــات ونتائج تجارب ومؤشرات معينة يترتب عليها أحداث معينة، أعتقد لو حدث هذا لغادرنا المكان، إذن ما الفرق بين المعلومتين علماً بأنه قد يقع الزلزال في الحالتين وقد لا يقــع؟ هــنا الثقة تأتى من المنهجية التي ميزت بين المعلومات، فإذن المنهاجية وسيلة من ناحية وهى معيار للحكم على صدق الأحكام من ناحية أخرى.

هــذا مــثال عن المنهاجية بصورة عامة، ولكن كيف تختلف المنهاجية الإسلامية، أو المنهجية المعرفية الإسلامية؟ طبعاً تختلف بشكل أساسي في كون المبادئ المعرفية منبثقة عن رؤية الإسلام الكلية، أو رؤية كلية يتضمنها تصور إسلامي.

إن الفــن الحديث أو الحداثي قدم نظرية المعرفة على نظرية الوجود، وهذا التقديم هو خروج على الثوابت المعرفية الإسلامية الآن. فنحن نعرف أنه في الفكر الإسلامي –سواء الكــلي أو الجزئي– تكون البداية مع نظرية الوجود، ثم تليها نظرية المعرفة، فإذا رجعت إلى التطور الكلى فنظرية الوجود سابقة على نظرية المعرفة، بمعنى أن العالم موجود قبل المعــرفة، لابد أن يتواجد العالم قبل البحث العلمي، الفكر الحداثي قال بالعكس، فلقد قال بيكــون كما تعرفون: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وليس "أنا أفكر لأنني موجود"، طبعاً هذه المقولــة تــتعرض الآن لهجوم كبير من قبل مدارس ما بعد الحداثة، وهو هجوم يأتي في موقــع القلب من الفكر الحداثي، إن هذه المقولات الحداثية تنطلق من مقدمات سابقة على الــبحث العلمي هي مقدمات معرفية نابعة من الحدس، نابعة من تصور علوي سابق على المعرفة، ولكنها ليست ناشئة عن بحث علمي سابق.

وبعد محاولة التعريف لابد وأن نتساءل: ما هي الغاية الأساسية من المنهاجية المعرفية الإســلامية؟ الغاية تحقيق الإصلاح الثقافي والبناء الحضاري، أي أن المنهاجية ترمى إلى تطوير المشروع الحضاري الإسلامي، ربما يسعني الحديث عن هذا الشيء بالتفصيل في

المحاضرة المقروءة إن شاء الله[1]، ولكن ماذا الآن عن بواعث الاهتمام بدراسة المنهاجية الإسلامية؟

هناك باعثان: أولاً القصور في المنهاجيات المعرفية التراثية وهو يتعلق بالنزعة النصوصية للمنهاجية، بمعنى أن تلك المنهاجية لا تملك من ناحيتها التحليل الاجتماعي المنضبط والصارم. فالمعرفة الاجتماعية أو المعرفة المتعلقة بالخبرة الإنسانية عند الفكر التراثي الذي هو في صورته القديمة، هي -كما تعرفون- تأتي من خلال حدس، وليس من خلال بحث تحليلي له ضوابط معينة وإجراءات.

الباعث الثاني: هو القصور في المنهجيات المعرفية الغربية وينبع هذا القصور أساساً من النزعة الوضعية للفكر الغربي، بمعنى أنه فكر يدحض البعد العلوي للمعرفة، وينكر العلاقة الوثيقة الوطيدة بين العلوي والوضعي.

والمحطة الثالثة التي نتوقف عندها هي إشكاليات التطبيق في العلوم الاجتماعية، هناك عدة إشكاليات نلخصها فيما يلي:

أولاً: هناك حاجة إلى تكامل معرفي (كيف ولماذا؟) وكما تعلمون أن المعرفة الحداثية معرفة تتسم أول ما تتسم بالتشرذم العلمي والمعرفي. هذا التشرذم واضح تماماً على مستويين: على مستوى التنظير وأيضاً على مستوى الفعل، بمعنى أن الحضارة الحداثية قد قسمت الحياة الإنسانية إلى دوائر تخصصية، مثل: الاقتصاد والسياسة والنفس والاجتماع، ولكنها حررت هذه الدوائر من النتاج التركيبي الذي يجمع بين العلوم، هذه الظاهرة نجدها على مستوى المعرفة وعلى مستوى الفعل. فعلى سبيل المثال، إذا أتيت اليوم إلى اقتصادي (درس وتدرب) في إحدى الجامعات الحديثة وطرحت عليه ما يلي:

هل مشروع اقتصادي لإنشاء بنك لدول العالم الثالث يعطى الناس مبالغ قليلة ربما، ولكن سيقوم بخدمة الفقراء من خلال توظيف مصادر ومواد طبيعية، هل سيكون ناجحاً واقتصادياً؟ بناءً على حساب الربح الاقتصادي لابد وأن يجيب: إن هذا مشروع غير مقبول؛ لأن هذا خروج عن دائرة تخصصه حيث إن تخصصه موقوف على نوعية العلاقات الاقتصادية، وليس الاجتماعية، ويرجع هذا الرفض لهذا المشروع ذي الأبعاد الاجتماعية إلى غياب التوحيدية التي تربط الحياة الإنسانية المتداخلة وفى مقابل كل ما

(١) انظر محاضرة: العولمة والمشروع الحضاري الإسلامي، في القسم الثالث من أعمال الورش.

سبق فإنه مطلوب من المنهاجية الإسلامية تجاوز هذه المواقف تجاه المشروع المطروح والمبنية على محدودية الفكر والتخصص الدقيق. الإشكالية الأخرى هي الحاجة إلى التجاوز الاستيعابي لفكرين: التراثي والحداثي، لماذا؟ وكيف؟

دعوني أشرح التجاوز الاستيعابي، التجاوز لا يعني الإنكار أو التغافل ولكن يعنى استيعاب منجزات هذه المعارف سواء التراثية أو الحداثية ثم البناء عليها لتطوير مستقبل اجتماعي حضاري أمثل يتفاعل ويتواءم مع مشكلات الإنسان المعاصر.

إن الفكر الحداثي والتراثي خاصة في إطار المجتمعات الإسلامية أو المسلمة فكر تقليدي دائماً؛ فإما يقلد الآباء للنظرة التقديسية لهم وللحفاظ على الضوابط التاريخية، أو يقلد الآخر نظراً للشعور بالضعف والنقص أمام هذا الآخر الذي بدأ الإبداع في الفنون وتطوير الحياة أكثر مما هو معروف في المجتمع الإسلامي. هناك حاجة من خلال إعادة بناء المنهاجية إلى تجاوز الحالة الراهنة، هناك حاجة إلى استيعاب الطبيعة المتغيرة لحياة الإنسان، أعتقد أن هذا البعد لازال غائباً إما على مستوى التصور أو على مستوى التطبيق، معظم الأبحاث والدراسات الإسلامية القائمة في العالم لا تعي أن الحياة البشرية الحياة الكونية عادة متغيرة، والتغيير مبدأ أساسي وأصيل في الحياة. الله (عز وجل) يقول عن نفسه: **﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾** الحياة الاجتماعية الإنسانية هي متغيرة، هذا التطوير لابد أن يدخل ضمن الصيغة المعرفية للمسلم الآن. هذا يقودني إلى الحديث عن بعدى الزمان والمكان فمن الأهمية استيعابهما في بحثنا المعرفي، لكن لابد أيضاً من استيعاب أن الطريق طويل وشاق والطريق صعب. لابد من تخطيهما للمضي قدماً في تطوير الفكر الإسلامي العصري أو المعاصر حتى يتجاوز القصور المعرفي الحداثي والتراثي، كيف نحدد الزمان والمكان بعد الحديث عن اقتضاء عبورهما؟

هناك مجموعة من المفاهيم تعيننا على تحديد الزمان والمكان سأسردها عليكم بسرعة الزمان والمكان يمكن أن يأخذا عدة أشكال فالزمان والمكان في تصورنا يأتيان الطبيعة، من علم الرياضيات، في هيئة خط يبدأ بماضينا ويصل إلينا، طبعاً هذا تصور يقلص كثيراً من فهم بعدى الزمان والمكان لأن الزمان والمكان يرتبطان بثنائيات سجالية أربعة:

الأولى: هي ثنائية العلوي والوضعي، العلوي أعرفه بأنه تجاوز اللحظة الراهنة، ولكننا أسرى لهذه اللحظة تماماً، ولسنا على علاقة بالعلوي وإن صلينا وصمنا. فالمفكر

فـــي الإســـلام لا يستطيع أن يستشعر أن العلوي هو تجاوز اللحظة الراهنة، فهو لا يزال بعيـــداً عـــن العلوي، والوضعي هو ارتباط وتفاعل مع اللحظة الراهنة، نحن بحاجة إلى إدراك هـــذا التفاعل بين العلوي والوضعي وليس النظر إلى العلاقة بينهما كعلاقة سجالية فلا يمكن أن نفكر بالعلوي ما دمنا نتحدث عن الوضعي.

الثـــنائية الـــثانية: هـــي الكلي والجزئي، الإنسان هو جزئي نحن محددون في زمان ومكان، الكلي هو الذي يتجاوز المكان والزمان.

الموضوعي والذاتي أو الذاتي والموضوعي والانتقال بينهما، وهذا هو طرف أساسي للمـــنهاجية الفـــرق -كما تلاحظون- بين المعرفة العلمية والمعرفة الإنسانية مهم أيضا، العـــرفاني ليست من العلم، يمكن أن يُستوعب لكن العلم مستوى مختلف، العلم هو معرفة موضوعية يمكن أن أدعيها وأن أفهمها وأن أختبرها حتى على مستوى عقلي وليس على مســـتوى تجريـــبي محسوس، وهكذا فإن المطلق والمقيد والعلاقة بين الثابت والمتغير أو العلاقـــة بين النص والتفسير، كما تلاحظون هذه الثنائيات تتطلب من الباحث المسلم الذي يريد أن يطور معرفة للأجيال المسلمة القادمة (القائمة على المشروع الحضاري) الاطلاع عـــلى المعـــارف الغربية أقصد العلوم الحديثة، كما تتطلب أيضاً الاطلاع على المعارف الـــتراثية. بعـــبارة أخـــرى على الباحث المسلم أن يكون قادراً على فهم النص وتفسيره وتحـــليله أيضاً، وفهم السياق الاجتماعي والسياسي لهذا التفسير وبناء الجسور بين النص والســـياق. أريـــد أن أخـــتم حديثي بفكرة تبدو خارج الموضوع أو مجتزأة ولكنها ضمن الإطـــار، أفعـــل هذا في دقيقة. قلت: إن المنهاجية المعرفية الإسلامية تتجاوز المنهاجية التراثية والمنهجية الحداثية تجاوزاً استيعابياً تستوعب وتبني على مواطن القوة في الاثنين، أنـــا هـــنا وضـــعت جدول مقارنة بين المنهاجية التقليدية والمنهاجية المقصدية، المشكلة الأساســـية حقيقة في المجتمع الإسلامي هو أن ما يكبحنا ويحد من قدرتنا أننا نتعامل مع منهاجية تقليدية ونريد أن ننتقل منها إلى المنهاجية الإسلامية والتي نسميها هنا «المنهاجية المقصـــدية». وفيما يلي مقارنة سريعة بين بعض المبادئ الكلية أو المبادئ المعرفية التي تميـــز المنهاجية: في المنهاجية التقليدية العلم حقائق ناجزة أما في المقصدية فالعلم خبرة مـــتجددة، في التقليدية فإن العرض مصدر مستقل عن السياق الاجتماعي، الوحي لا يفهم "مـــن خـــلال" ولا يرتبط بدور اجتماعي، أما فهم الوحي في المنهاجية المقصدية فيرتبط بمتغيرات اجتماعية، الفعل في التقليدي خطؤه أو صحته يتحـــددان من خلال عرضـــه

عـــلى أوامـــر الكتاب وهدى الرسول ﷺ، في المنهاجية المقصدية صواب الفعل وخطأه مرتـــبط مـــن خلال عرضه على مقاصد الوحي ومبادئ الكتاب وبالانتقال من الحكم إلى المقصد؛ لأن المقصد يحدد الحكم.

الفارق الثالث الهام هو حول مقولة أن السنة تتضمن أحكاماً مطلقة مستقلة عن الكتاب، أي حـــول قضـــية استقلال السنة عن الكتاب وإطلاق النص النبوي أو الحديث على حين تتكون السنة من توجيهات نبوية في سياق تاريخي، تكتسب مصداقيتها من ارتباطها بكتاب الله. لابد أن ترتبط السنة بالكتاب لتكتسب مصداقيتها ولا تجعلها هي القاضي على الكتاب كمـــا يتصور الفكر التقليدي. وأخيراً اعتبار الإيمان محدداً أساسياً للنجاح وفلاح النهوض الإنســـاني، في المقصدية الإيمان جانب أساسي لكن أؤكد على سببية العلاقات الاجتماعية والحاجـــة إلى فهـــم الســـنن الاجتماعية واعتبارها لتقديم مشروع حضاري، طبعاً أقصد بالســـببية هـــنا أن العلاقـــات الإنسانية شبيهة بعلاقات الطبيعة لكنها سببية تفهم من خلال مقاصد الإنسان، ومن خلال القيم التي تؤثر في الفعل البشرى للجماعة السكانية.

أكتفي هنا وأرجو أن يكون لنا حوارات ولقاءات أخرى لتوضيح بعض هذا والاستفادة من تجربتكم والحمد لله رب العالمين.

# قضايا منهاجية في خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي

أ.د.مصطفى محمود منجود

الحديـــث عن خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي هو حديث إنباء وإعلام عن واقع تجربة تمت معايشتها، وملامسة قضاياها عن قرب، بل ومكابدة بعض ما يكتنف التصدي لأمـــثال هذه القضايا من مكاره، وطموحات وإحباطات، ونجاح، وفشل، وإذا كان صحيحاً أنـــه ليـــس مَنْ سمع كمن رأىَ، فصحيح أيضا أنه ليس من رأى كمن جرَّب، وليس من جرَّب فوعى، كمن جرّب فغفل.

ولعله من هذه الناحية يبدو نقل خبرة التدريس إلى الآخرين، خاصة من الطلاب الذين يضـــعون أقدامهـــم على بداية الطريق في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، عملية معقدة وصـــعبة؛ لأنها تحتاج إلى قدر من العدل في القول والنقل، وقدر من التجرد عن تضخيم الـــذات والأنا، وقدر من التركيز وتجميع الوعي لمعرفة البداية والنهاية في كل من القول والـــنقل، لكنها رغم ذلك تظل عملية واجبة وضرورية، وإلا صَارَ السكوت عنها من قبيل كتمان العلم بالشيء، ومن قبيل السكوت عن الحق، وأظن أن وجوه الواجب أو الضرورة في نقل هذه الخبرة متعددة.

وأحـــد هـــذه الوجـــوه أن هذا النقل إخبار، وليس من قبيل الصدفة أن تترابط الخبرة والخـــبر، ليـــس مـــن الوجـــه اللغوي فحسب، بل لأن الخبر متعلق بالخبرة تعلق النتيجة بالســـبب، وتعلق الجزء بالأصل، وتعلق الفرع بالمصدر، فلا خبر بدون خبرة، ولا دراية بالخـــبرة بدون خبر عنها يحقق الإخبار بها، ويظل صدق الخبر من صدق الخبرة، وتظل الثقة في الخبرة ما استمر الخبر صادقاً فيما يقص عن الخبرة ويروى. على أن تفهم خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي هنا فهمًا واسعاً يتسع ليشمل واقع التدريس وتجربته، بكل مـــا يعتمل فيهما من تفاعل يقتضي التعايش والمعايشة بين القائم بالتدريس، وبين متلقيه، وبين مقرر التدريس، وبين أدواته وأساليبه.

**والوجه الثاني** من ضرورة نقل خبرة التدريس أنها عملية أيضا تحدث تواصلاً معرفياً مع عملية دراسة الفكر، فإذا بهما عمليتان متلازمتان متكاملتان، فتدريس الفكر لا يأتي إلا بعـــد دراسة له، وتمرس على هذه الدراسة، كما أن دراسته تحتاج تدريساً يعُرِّف طبيعته والمتضـــمن فيـــه، فالـــتدريس يربي دارساً. والدارس حين يتمرس على ما درس لـــه،

ويبهضـــمه يصـــير مدرّساً، وهكذا يتواصل التراكم المعرفي، وتتواصل الأجيال المعرفية، وكلاهما من مقاصد العمل في المنظور الإسلامي.

**والوجـــه الثالث** في ضرورة نقل خبرة التدريس أن النقل كإخبار عنها وخبر كما سبق داخـــلٌ فـــي مقتضيات القيام بواجب الشهادة على ما جرى خلال التدريس ذاته، أيا كانت فـــترته الزمـــنية، وأيـــا كـــانت مـــراحله الدراسية. والشهادة تتطلب الحضور واليقظة، والنهوض، والشجاعة، والرؤية، وتتطلب كذلك البعد عما يجافي العدل من الشنآن والظلم، وعما يحرِّف الحقائق ويزيفها، وعما يدخل عموماً في قول الزور والشهادة به.

**والوجـــه الـــرابع** فـــي وجوب نقل خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي يتمثل فيما تفرضـــه الشـــهادة بالمعنى السابق من الأمانة في النقل، وهذه لا تنهض إلا بشجاعة قول الحـــق عن خبرة التدريس، والبراءة من التدليس، والافتراء والكذب، وما يوقع إجمالا في الخيانة، خيانة أمانة النقل، وخيانة أمانة الناقل، وخيانة أمانة المنقول إليهم الخبرة.

**أمـــا الوجـــه الأخير** في وجوب نقل خبرة التدريس فتُظهره مقتضيات رحم العلم الذي يشـــد إليـــه ــ أي الـــرحم ــ قيماً هي من تواصله والحفاظ عليه، على رأسها: التناصح، والمكاشفة، والمراجعة، والتصويب، والتقويم، واحترام الاختلاف، وندب التعاون والتآزر، لمعرفة أين مواطن الارتقاء والإيناع في هذه الخبرة، وأين مواطن القصور والخطأ فيها، لمضـــاعفة الأولى وإنهاضـــها، وتحجيـــم الـــثانية وتجاوزها، وبذلك نضمن فعالية عملية الـــتدريس من ناحية، ونضمن كذلك الحفاظ على استمرار وجود هذا المقرر الدراسي بين المقررات الأخرى في الجامعات التي تتولى إدراجه ضمن خططها التدريسية.

انطلاقا من ذلك كان ميلنا إلى الحديث عن خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي من خلال إثارة مجموعة من القضايا المنهاجية المرتبطة بهذه الخبرة، والتي أمكن رصدها من خـــلال ســـنوات ممتدة نسبياً في تدريس هذا المقرر، داخل مصر وخارجها، وروعي في اخـــتيارها الأهـــم مـــنها على سبيل الأمثلة لا الحصر، كما روعي في تناولها عرض ما يـــتمخض عـــن كـــل منها من إشكاليات فرعية، غير أن الأمر لم يتوقف عند رصد هذه القضـــايا، بـــل تعداه إلى محاولة التصدي لكل قضية بما قد ينفع من اقتراحات أو حلول، تعميماً للفائدة، وحرصاً على تبادل الحوار والنقاش حولها.

والقضايا المثارة في هذه الورقة تشمل الهدف والفلسفة العامة من وراء تدريس الفكر السياســـي الإســـلامي، وقضـــية تعريفه، وقضية المستويين الرأسي والأفقي في تدرسيه،

وقضية المنهج في التدريس، وقضية الاختلاف حول المحتوى التدريسي، وقضية المصادر والمراجع في التدريس.

أولاً: قضية الهدف والفلسفة العامة من وراء تدريس الفكر السياسي الإسلامي

لا شــك أن معرفة الهدف من تدريس علم ما أو حقل معرفي من الأهمية بمكان، ليس لأنه يكشف عن وجه الأهمية العلمية والعملية من وراء عملية التدريس فحسب، وإنما لأنه يحــدد أيضــاً أصول هذا العلم الذي لا قوام له إلا بها ومهيأته التي تدعم هذه الأصول، ومزيناته التي تحسنها وتجملها(١)، سواء في موضوعه، أم في مفاهيمه، أم في منهجه، أم في مصادره المعرفية، أم في إطاره المرجعي، أم في مضمونه ومحتواه.

ذلــك أن الهدف يصير بمثابة الغاية المثلى، والمقصد الأسمى اللَّذين يجب أن تتضافر جهــود دارسي العلم ــ أساتذة وطلاباً له ــ من أجل تحقيقهما، ونقلهما من حيز الطموح والأمــل، إلى حيــز الإنجاز والعمل. وحين تتوه هذه الغاية، وحين يغيب هذا المقصد، أو حيــن يــتم تجاهلهما وتجازوهما، أو حين يصيبهما الخطأ، أو حين يغلب عليهما التدليس والــتزييف، يصــبح العلم خبط عشواء، وارتجالا، ومن ثم يصبح تدريسه عملية عشوائية ارتجالية، بلا أسس واضحة، أو بيِّنات منضبطة، وعندها لن يعرف دارس الفكر السياسي، مــن أيــن يــبدأ هذا الفكر، ومن أين ينتهي، وما هي آفاقه بين مبتدئه ومنتهاه، وما هي وجهــته؛ لأنه فقد بوصلة التوجيه، ودفة التوجه، فلا يلبث أن يقع في أخطاء كثيرة، ليس من ورائها إلا مفاسد أكثر.

والمقدمات الخاطئة أو المغلوطة لا تستتبعها إلا نتائج خاطئة أو مغلوطة، مع أن الفكر السياســي حيــن يدخــل في جملة علوم الأمة ــ وهو منها ــ يجب أن ينضبط أو يُضبط بجمــلة مقاصدها وأهدافها، بقطع النظر عن موضوع كل علم منها ونطاقه(٢)، ومنهاجه، وثغــر الإسلام الذي يرابط عليه، من حيث يتوخى تحقيق الصلاح العام لهذه الأمة، ولن يــتحقق الصلاح إلا بأن يكون علماً معمولاً به، فمقتضى العلم العمل به، بل لا قيمة لهذا الفكــر إن عمل به ولم يحقق النفع العام، بعيداً عن الضرر والإضرار، والفساد والإفساد لعقــول أبنائها، ويرسخ جملة القيم والمقاصد التي تؤكد الصفة الثانية للموصوف في الفكر السياســي الإســلامي، أو ينفض عن هذه العقول ويطهرها من مضادات القيم التي رانت عــليها بفعــل الفهــم المشوَّش والمغلوط لهذا المقرر الدراسي، وبفعل إرادة تجهيلها بما

للمسلمين من عطاء حضاري – يربط ماضيها بحاضرها، ويشدهما معا إلى مستقبلها – يشكل الفكر السياسي الإسلامي أحد روافده بل وأحد شواهده.

من هنا يمكن أن نفرع من ثلاثية الأهداف العامة لهذا الحقل المعرفي – وهي الإصلاح، والعمل بموجبه، وتحقيق النفع العام، والتي يشارك من خلالها غيره من علوم الأمة في ضرورة الالتزام بها – مجموعة من الأهداف الخاصة التي تتعلق بطبيعة موضوعه وتخصصه، حتى يكون الطلاب على بينة ونهج واضح مما يدرسونه في هذا المقرر، ومنها:

١-بيان مدى فهم الفكر الإسلامي – في مراحله المختلفة– للعلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام، حال دراسته للظواهر السياسية، سواء تلك التي تعرض لها الوحي – قرآنا وسنة – أم تلك التي انبثقت من واقع المسلمين، وهذا بدوره يكشف عن الظروف والحالات التي استطاع فيها العقل المسلم أن يبدع مناحي وطرائق تجاوز بها أمورا في واقعه السياسي – فهماً، واستيعابا، وتأصيلا، وتفضيلاً لحدود العلاقة بينها – ليبني عليها في عملية تفاعله مع تراثه الحضاري، وتراث الآخرين الحضاري، على تنوعه، كما يكشف في الوقت ذاته عن الظروف والحالات التي اجتر فيها هذا العقل نفس الأمور – دون فهم، أو استيعاب، أو تأصيل، أو تفصيل لحدود العلاقة بينها – خاصة الأمور المتعلقة بالثنائيات المتوهم تناقضها معرفياً وشرعياً في البناء المعرفي الإسلامي عامة، بل وفي البناء المعرفي السياسي منه خاصة، مثل ثنائيات النقلي والعقلي، والديني والسياسي، والموحى به والفكري، والديني والمدني، والمادي والمعنوي، والدنيوي والأخروي، إلى آخره من ثنائيات فهمت طبيعة العلاقات بينها وحدودها في كثير من الأحيان خطأ، مما ترتب عليه نتائج سلبية، وتداعيات خطيرة في مسيرة الفكر السياسي الإسلامي.

٢-معرفة موقع قضية السلطة في تفكير المسلمين وفكرهم، والقضايا الفرعية المختلفة التي تمخضت عن هذه القضية الأم، والتي تجسدها إلى حد كبير مجموعة من التساؤلات التي يمكن أن نعثر على إجابات عليها في هذا الفكر، ومنها ما مدى ضرورة وجود السلطة في الحياة السياسية للمسلمين؟ وأين الشرعي والعقلي في هذه الضرورة ؟ ولماذا انفرضت قضية السلطة – من يخلف صاحب الشرع على المسلمين – أو فرضت نفسها عقب انقضاء عصر النبوة؟ هل لأنها كانت في المقدمة مما واجهه المسلمون إبان ذلك العصر؟ أم لأن العقل العربي قبل الإسلام انشغل بها لارتباطها بالرياسة والسؤدد، وظل

عـــلى ذلك بعد الإسلام؟ ولماذا كانت الدماء غالبة في مسألة حسم أحقية ولايتها، ترشيحاً، وبيعـــة، وغصـــباً، واستمراراً فيها؟ وما الذي دعا عالماً كالشهرستاني في مقدمة مصنفه "الملل والنحل" إلى التصريح بأن أكثر ما أريق من دماء بين المسلمين كان بسبب السلطة ؟ ولماذا تغيرت السلطة مكاناً ومكانة منذ صدر الإسلام من المدينة إلى دمشق، إلى بغداد، وهكـــذا ؟ ومـــا هي الأسماء والصفات التي اتخذتها السلطة وارتبطت بممارساتها إلى حد كـــبير؟ ولماذا التعدد في ذلك بين الخلافة، والإمارة، والإمامة، والملك، والولاية، وإمارة المؤمنين، والسلطنة والرياسة، والقيادة، إلى آخره؟ وكيف تناول الفكر السياسي الإسلامي ظاهـــرة السلطة في أبعادها الفكرية، وأبعادها النظامية، وأبعادها الحركية الأخرى ؟ وما الـــذي أثاره في كل نمط من هذه الأبعاد؟ وإذا كانت ظاهرة السلطة على هذا النحو، وكما يشـــير البعض بحق هي قطب الرحى في هذا الفكر بما تثيره من جدل العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بين رغبة الأول في المزيد من السلطة وتقييد حرية المحكوم وبين رغبة الثاني فـــي المزيد من الحرية وتقييد السلطة؟ وما خصوصيته في تناوله لهذه الظاهرة؟ وهل ثمة محطـــات يجـــب الوقوف عندها أو التوقف لاكتشاف طبيعة هذه الخصوصية، وسماتها، وتطوراتها؟

٣–ضبط العلاقة بين ثلاثية الشرع والفقه والفكر، قبل عملية الضبط بين الفكر وغيره مـــن المفـــاهيم الأخرى كما سيرد، ذلك أن معرفة العلاقة بين الشرع من حيث هو وحي معصـــوم أصـــلاً له مصـــدراه فـــي القرآن والسنة، وبين الفقه من حيث هو فهم لعملية استخراج أحكام هذا الشرع اجتهاداً لا عصمة له؛ بناء على مقدمات في فقه الشرع، وفقه الواقـــع، وفقه تنـــزيل الشرع على الواقع، هي الخطوة الأولى والإطار العام الذي يحكم حـــركة الفكر، والمجال الذي ينبغي أن تدور فيه هذه الحركة ولا تتعداه، دون تضييق أو إعنات لها.

ثـــم إن ضـــبط العلاقة بين مفهومي الشرع والفقه مجتمعين، أو منفردين وبين مفهوم الفكـــر عامـــة، والفكر السياسي خاصة؛ هو مقدمة أيضاً لإزالة التباس المفاهيم وتداخلها واختلاطها لدى كثير من الطلاب والدارسين، الذين قد يلحقون الشرع (قرآناً وسنة ) بالفقه والفكـــر فيوسعون متناهيا، أو الذين قد يلحقون الفقه والفكر فيضيقون غير متناه، أو الذين قـــد يـــلحقون الفقه بالفكر فيطلقون منضبطاً بقواعد، هي أصوله التي تحدث عنها علماء أصول الفقه، وكل فريق من هؤلاء واقع لا محالة في الحرج، وهو حرج لا يقف فقط عند

حـــدود الشرعي منه، بل يتعداه إلى حدود أخرى منهاجية ومعرفية، مع أن مصدر الفكر السياســـي الإســـلامي الأول أي الوحي، لم يرد للناس إلا السعة ورفع الحرج **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾** (الحج/٧٨).

٤-معرفة مدى الاستمرارية والانقطاع في عطاء الفكر السياسي الإسلامي، وهو ما لا يمكـــن تبيـــنه إلا من خلال رصد التطور السياسي لهذا الفكر من خلال تطورات الواقع السياســـي للمســـلين، وعـــندها سيثار تساؤلان رئيسيان، ينطوي كل منهما على تساؤلات فـــرعية مهمة؛ أحدهما: هل أدى الانقطاع في هذه التطورات ــ الخاصة بالواقع ــ بفعل عوامـــل كـــثيرة كالفتن، والملاحم، والحروب الداخلية، والوهن الحضاري، والاعتداءات الخارجية بأشكالها المختلفة إلى انقطاع مماثل في فكر المسلمين السياسي؟ وما أشكال هذا الانقطاع ؟ وهل كان طفرياً أم تدريجياً ؟ وشاملاً أم جزئياً؟.

والتســـاؤل الـــثاني هل حافظ فكر الأمة ــ في أشكاله المتعددة ــ رغم بعض فترات الانقطـــاع في تطوراتها السياسية على استمراريته وديمومته، وقدرته على التكيف مع هذا الانقطـــاع بحيـــث عاش الواقع وعايشه ؟ وهل قدر له أن يتصدى للانقطاع نقداً وتقويماً وإصـــلاحاً، إعمالاً لسنة الله في تجديد أمر هذه الأمة في المناحي الحضارية كافة لدينها، كما ورد في الحديث النبوي الشريف؟

والإجابـــة على هذين التساؤلين من منطلق منهاجي علمي وبعيداً عن عواطف التحيز؛ ستساعد بدورها في الإجابة على تساؤلين آخرين، أولهما: لماذا توكيد الكثير من الدارسين ــ عـــربًا وغيـــر عـــرب ــ على أن تراث المسلمين، بما فيه التراث السياسي لم يعرف الانقطـــاع، رغم المحن والهزات الشديدة التي عصفت بهم في عصور مختلفة، وفي بقاع شـــتى مـــن ديارهم ؟ وثانيهما: مَن مِن مفكري الأمة وجماعاتها وحركات المسلمين كان الأكـــثر بـــروزاً وتجشـــماً لعناء إخراجهم في حقب التردي المختلفة بأفكاره الإصلاحية الـــتجديدية؟ ومَن مِن مفكريهم وجماعاتهم وحركاتهم كان الأكثر بروزاً في إفساد وإجهاد الجسد الإسلامي، وتداعيه، وعرقلة مسيرته الحضارية؟

٥-كشـــف أوجه التشابه وأوجه الاختلاف في العطاء الفكري السياسي للمسلمين عبر تطوراتهـــم السياسية، ومن ثم كشف الأسباب التي آلت إلى التشابه أحياناً، وإلى الاختلاف أحياناً أخرى، بل وإلى التشابه والاختلاف معاً أحياناً ثالثة؟ بما في ذلك من دروس وأدلة خاصـــة فيما يرتبط بأخلاق الاختلاف وقيمه وضوابطه، والضرورة الشرعية والحضارية

للاختلاف والتشابه في الأفكار، وحالات الضرورة للاختلاف، ومثيلاتها للاتفاق أو التشابه، ومناط التشابه والاختلاف في قضايا الواقع السياسي على تعددها فكريا ونظمياً وحركياً، واستدعاء الخلفيات الفقهية والمذهبية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية عموماً في التشابه والاختلاف.

وكذلك المجالات المختلفة لكل هذا من تعدد في المصادر الفكرية، وتعدد في المفكرين وتوجهاتهم، والتفريع على التعدد في كل ذلك، وما أثاره من جدل حول حدود الانقسام المحمود الصالح، وحدود الانقسام المذموم الفاسد، وما يترتب عليه من تقطيع لأوصال المسلمين وجماعتهم.

٦-بيان ــ من خلال الأهداف الخمسة السابقة ــ إلى أي مدى امتلك المسلمون ــ ويمتلكون ــ عطاءً واضحاً وحقيقياً في الفكر السياسي الإسلامي(٣)، وهذا الهدف قد يبدو من السذاجة الحديث عنه أمام دارس أو طالب يعي حقيقة إنجاز أمته في ذلك المجال، لكن واقع الحال ينبئ أن جمهور المخاطبين بتدريس هذا الفكر ليسوا جميعاً على نفس القدر من الوعي المفترض، خاصة إذا ما أخذ في الاعتبار أن منهم غير المسلم أصلاً، وأنه قد يكون متحيزاً ضد الفكر السياسي الإسلامي وربما سمع عنه لأول مرة في حياته الدراسية، وأن منهم من يدرس هذا الفكر دراسة اضطرار ــ لسبب أو لآخر ــ وهو كاره له، بل إن منهم فوق ذلك من قد تكون علاقته بالإسلام أصلاً هي علاقة الميلاد والشهادتين.

هنا تبدو لهذا الهدف منطقيته، خاصة إذا كانت كل هذه الشرائح الأخيرة من الطلاب والدارسين ــ وهي على أحوالها السالفة من التباعد عن الفكر السياسي الإسلامي ــ محاصرة من جهات عديدة، وأوساط مختلفة بأقاويل تقدح ليس في مصداقية هذا الفكر فحسب، بل وفي مصداقية وجوده أصلاً، ضمن عملية محاصرة وتشويه النموذج الإسلامي في الممارسة السياسية.

**ثانياً: قضية تعريف الفكر السياسي الإسلامي: الاسم والمسمى**

والتعريف هنا ليس عملية تحكمية قسرية مطلقة، فالفكر السياسي الإسلامي كغيره من الحقول المعرفية الاجتماعية يصعب ضبطه ــ اسماً ومسمًّى ــ تحديداً وتدقيقاً ضبطاً جامعاً مانعاً، ليس لغموض موضوعه فحسب، وإنما لأسباب أخرى كثيرة منها صعوبة حصر ما قد يدخل في هذا الموضوع وما قد يخرج منه، ولعل ذلك مما دعا غير المتخصصين في أحيان كثيرة للكتابة فيه وعنه من خلال موضوعات فرعية ليست منه

فـــي شـــيء وليـــس منها في شيء، فضلا عن أنه حقل ينطوي على دلالات معرفية هي خلاصة مفهوم سياسي مركب من ثلاثة مفاهيم فرعية: الموصوف وهو الفكر، والصفتان: السياســـي، والإسلامي. وكل مفهوم منها تتشابه التعريفات فيه بقدر ما تختلف، وتتجاذب بقدر ما تتنافر، وكل ذلك يضفي صعوبة، بل وصعوبات كثيرة على موضوع هذا الحقل.

ويضاف إلى ذلك أن علوم الأمة بحكم علاقاتها التكاملية تتأبى على الفواصل الجامدة القاطعـــة الـــتي تعزل كل علم بعيداً عن الآخر؛ لذلك يظل في كل منها ــ رغم تميزه في موضوعه العام ــ ما يشده إلى الآخر، وما يربطه به ويصله، ثم إن العلوم النظرية ومنها الفكر السياسي الإسلامي لا يستطيع علم منها الادعاء أنه وحده المختص بموضوع معين بشـــكل مطلق دون غيره، خاصة أنه في ضوء قابلية هذا الموضوع لأن تتجاذبه أطراف علوم أخرى، فالسلطة ليست حكراً على النظم السياسية، أو على النظرية، أو على الفكر، أو عـــلى غيـــرها مـــن العلوم السياسية، وإن تميز كل علم عن الآخر في صبغها ــ أي السلطة ــ بخصائصه واقتراباته المنهاجية والمعرفية.

وتـــبقى ســـمة خاصة بالفكر السياسي الإسلامي تجعل من قضية تعريفه مسألة نسبية، وهي أن كثيراً من رواده ــ خاصة من شوامخه ــ يصعب أن نشدهم فقط إلى هذا الفكر، في الوقت الذي تشدهم فيه معارف أخرى، كانت لهم إبداعاتهم فيها وريادتهم لها؛ ولذلك جـــاز وصف هؤلاء الرواد بالمفكرين، والفقهاء، والمحدثين، والمفسرين، والمؤرخين... إلى غيـــر ذلـــك مـــن أوصاف وصفات يمكن أن تجد محلاً واضحاً في أمثال الماوردي والغزالي، وابن تيمية وغيرهم.

إزاء ما سبق يكون تحديد مفهوم الفكر السياسي الإسلامي عملية استرشادية كاشفة لما يمكـــن أن يشـــكل المحـــتوى المعـــرفي والعلمي العام له، وإن لم يكن الدقيق التفصيلي، والمحـــتوى المعرفي والعلمي الغالب فيه المهيمن عليه، وإن لم يكن الشامل القاطع، وهذه العملية ــ تحديد المفهوم ــ ضرورية إذن؛ لأنه بدونها لن تعرف الفواصل العامة بين هذا الحقل المعرفي وغيره، حتى الذي يشاركه في الصفتين: السياسية والإسلامية، الأمر الذي قـــد ينطوي من ناحية على اختلاطه والتباسه ومن ثم تبديده، وينطوي من الناحية الأخرى عـــلى إيقـــاع القائم بتدريسه في حرج التدريس لحقل بلا موضوع واضح، ولمعرفة بدون سياق منهاجي، وقد تتعقد العملية التدريسية للحقل إذا كان القائم بالتدريس ــ وهناك أمثلة كثيرة لذلك ــ ليست لديه من آلة فهم الفكر السياسي الإسلامي وصناعته وبضاعته ــ إن

جـــاز التعبير ـــ ما قد يساعد على جمع مادة هذا الحقل ووضعها ضمن أولويات منطقية، تجعـــل مـــنها مـــادة متكاملة مترابطة قدر الإمكان، وإن لم تكن الأكمل والأنسب في هذا السياق.

وهـــنا تـــلزم الإشارة إلى بعض القضايا الفرعية في تعريف الفكر السياسي الإسلامي كمقرر دراسي:

وأولى هذه القضايا قضية الفارق بين اللفظ والمفهوم، وبين المصطلح والحقل المعرفي حيال دراسة الفكر السياسي الإسلامي (٤)، والقضية أبعد من أن تكون مجرد قضية لغوية أو فلســـفية، ولا ينـــبغي أن يكون المدخل الوحيد في بيان هذا الفارق الدخول في جدالات معـــرفية حول ما ذكره اللغويون والمناطقة عن اللفظ، والمفهوم، والمصطلح، والمعرفة، كذلـــك لا ينـــبغي أن يكون المدخل في بيان هذا الفارق قطع الصلة بين هذه الرباعية في التعبير عن هذا الفكر.

ودون دخـــول في تفاصيل التعريفات في كل واحدة من هذه الرباعية المعرفية، يمكن القول: إن اللفظ في الفكر السياسي الإسلامي قد يقف عند كل مفردة من المفردات الثلاث فيـــه كمفهـــوم مركب، وهذه قد تكون عملية لازمة لمعرفة معاني كل لفظة مفردة، تمهيداً لمعـــرفة كيـــف تأتلف، وتتكامل لتكوّن المفهوم فيه ــ أي الفكر ــ فإذا ما اتضحت حقيقة المعاني العامة للمفهوم الجامع بين المفردات الثلاث فيه، وتم الاستقرار عليها خاصة بين دارســـي الفكـــر وأنصـــاره، صـــار المصطلح فيه، وهو على هذا الحال أدعى لأن يجد المدافعـــون عـــنه كحقـــل معرفي من حقول المعرفة السياسية عامة، والمعرفة السياسية الإســـلامية خاصـــة الحجـــة والبرهان في دعوتهم هذه، ليس لأنه مفهوم صار مصطلحاً متعارفاً عليه بين الكثير من علماء الأمة ودارسيها فحسب، وإنما لأنه لخصوصيته من هذه الناحية، سبقت به جامعات عربية، وغربية، وجعلته مادة أساسية أحياناً، واختيارية أحياناً أخـــرى ضـــمن مســـاقاتها ــ موادها ــ التدريسية، وإن اختلفت في طريقة التدريس تبعاً لاختلافها المعرفي من زوايا عديدة حوله.

حاصـــل القول مما سبق: إنه يصعب فهم الفكر السياسي الإسلامي حقلاً معرفياً دون فهمـــه مصطلحاً معرفياً سياسياً، ويصعب فهمه على هذا النحو الأخير دون فهمه مفهوماً سياســـياً مركباً، ويصعب أخيراً فهمه بالتالي مفهوماً دون فهمه من خلال ألفاظه الفرعية الـــثلاثة، وهـــذه المـــراحل المتعاقبة من الفهم يمكن أن نجد سوابق لها لدى علماء اللغة،

وعلماء الأصول خاصة أصول الفقه، وعلماء التعريفات كالأصفهاني والجرجاني، بل وما ذكـره بعـض المفكرين أنفسهم في مصنفاتهم كالماوردي، والغزالي، وابن خلدون، وابن تيمية.

وثانيـة القضايا تتعلق بضبط صفتي الموصوف في تعريف الفكر السياسي الإسلامي، ذلك أن الفكر ــ كموصوف ــ يقصد به عامة إعمال الخاطر في الشيء والتمعن فيه على ما يذكر علماء اللغة، ومن ثم فإن دخول الصفة الأولى ــ السياسي ــ يجعلها صفة مانعة لكل فكر غير سياسي، وهذا يعني أنها قد ضيقت الموصوف أي منعت الجامع فيه وقيدته بالسياسي فقط، لتكون خلاصة الفكر السياسي هذا كمفهوم هي إعمال الخاطر فيما له صلة بالظاهـرة السياسية، بما يستتبعه إعمال الخاطر من التدبر، والتأمل، والنظر، والاعتبار، وغيـر ذلـك مـن عمليات ذهنية وعقلية تجريدية مرتبطة أساسياً بالفكري أو النظمي أو الحركي ــ أو بكل ذلك ــ في الظاهرة السياسية.(٥)

لكـن إذا كانت صفة السياسي قد قيدت الجامع في الفكر من حيث منعت غير السياسي من الدخول فيه، فإنها صارت جامعة لكل فكر سايسي، أي أنها ضيقت في ناحية، ووسعت فـي ناحية أخرى، سرعان ما تضيق بدخول الصفة الثانية، الإسلامي، والحق إنها قيدت الجامع في الموصوف والسياسي معاً، مرة بمنع أي فكر غير سياسي، ومرة بمنع أي فكر سياسي غير إسلامي من الدخول في المفهوم المصطلح، وهذا يُفضي إلى القول: إنه كلما زاد تحديد الموصوف بزيادة صفاته، زاد تخصصه، وتحدد موضوعه، والعكس صحيح.

وتـبرز هذه الحقيقة بصورة أكثر وضوحاً في الفكر السياسي الإسلامي، إذ إن مجرد إضافة بعض الصفات للفكر بعد صفة الإسلامي فيه تكشف عن أنماط جديدة من أنماط هذا الفكـر الفـرعية، ويكفي أن نضيف صفات مثل السني أو الشيعي، أو السني الحنبلي، أو الشـيعي الإثنا عشري. وهكذا لتتجسد هذه الأنماط، لكن يبقى التساؤل: ما قيمة الإسلامي كصـفة ضابطة للفكر السياسي؟ أو بعبارة أدق متى يكون الفكر سياسياً ومتى يكون الفكر السياسي إسلامياً؟ سؤال له موضعه في الإجابة لاحقاً.

وثالـثة القضـايا تـدور حول العلاقة بين الفكر السياسي الإسلامي والتفكير السياسي الإسلامي، إنها العلاقة بين الموصوفين الفكر والتفكير في الاصطلاحين، والتي أحدثت ــ ومـا زالـت تحـدث ــ لبساً وغموضاً في أفهام الذين يدرسون العطاء الفكري السياسي للمسـلمين مـرة باسم الفكر، ومرة باسم التفكير، خاصة حين يفحصون الخطط التدريسية

لجامعات مختلفة بعضها تتحدث عن الفكر، والبعض الآخر يتحدث عن التفكير، فهل الفكر هـو الـتفكير؟ هـنا يبدو المرشد اللغوي مهماً، ويصبح الرجوع إلى ما ذكرته مصنفات اللغويين لفصل المقال فيما بينهما من اتصال واجباً.

والـذي يورده الكثير منهم يؤكد أن كليهما بمعنى واحد هو إعمال الخاطر في الشيء والـتأمل فيـه؛ ولذلك استخدمت بعض المراجع الفكر السياسي الإسلامي والتفكير بمعنى واحد، كمترادفين، وإن كان يبدو لي أن ثمة فارقاً جوهره أن الفكر عملية عقلية فطرية في الإنسان، حين أن التفكير عملية تنطوي على بعد إرادي يمكن للإنسان استدعاؤها والتحكم فيهـا أحياناً، ومن هنا يقترب التفكير من التفكر، فدخول تاء التفعيل على الفكر في التفكر تجعله عملية عمدية مصطنعة أي مطلوبة ومستدعاة عن قصد؛ ولذلك ورد في الكثير من الآيـات القـرآنية ما يحبذ التفكر ويدعو إليه كقوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (آل عمران /١٩١).

إذن هـناك خيط دقيق يقرب بين الفكر والتفكير لدرجة الترادف، ويباعد بينهما وبين التفكر؛ ومن ثم يجعل الأصدق في التعبير عما أبدعه العقل السياسي الإسلامي بخصوص الظاهـرة السياسـية، وصـحيح أن كثيراً مما تمخض عن هذا الإبداع حال صدوره عن أصحابه من المفكرين كان تفكراً تكشف عنه السياقات التاريخية وتحليل النصوص الفكرية لهم، خاصة مع أولئك الذين دخلوا منهم في معارك فقهية وفلسفية وكلامية متعلقة بوجه أو آخـر بالشـأن السياسـي للمسلمين، كالغزالي في بعض مصنفاته، وابن تيمية في "منهاج السـنة"، إلا أنـنا لا نتعامل معه على هذه الصفة من التفكر ما دام قد استقر وأبدع فكراً مودعـاً في مصنفاته؛ ذلك أننا لم نعايش الكثير من المفكرين، وحتى لو عايشناهم لا نملك البينة القاطعة للحكم على الفكر والتفكر؛ ومن ثم ليس لنا إلا المحصلة النهائية — الفكر — المعبرة عن أفكارهم.

ورابعـة القضـايا خاصـة بالعلاقة بين الفكر السياسي الإسلامي والأفكار السياسية الإسلامية، وهنا وجه آخر من وجوه البلبلة في تدريس الفكر السياسي، هل نُدرّس الفكر أم ندرّس الأفكار؟ هذا يستلزم بدوره ضرورة أن يعي — وليس مجرد أن يعرف — الدارس العلاقة بين الفكر والأفكار، وما يستتبعهما؟

فأما العلاقة بينهما فهي علاقة الأبوة بالنبوة، فالأفكار هي كما يقول ابن منظور وغيره مـن الـلغويين "بـنات الفكر"، أي هي النتاج العام له وخَلَفُهُ، فهي ما يتمخض عن الفكر

ويــتولد عــنه، فــلا فكر بدون أفكار، ولا أفكار بدون فكر، ولا وجود لأيهما بدون عقل مفكــر، إذن هــناك مفكر، وهناك فكر له، وهناك أفكار جسدت هذا الفكر أو تجسده، لكن هناك إضافة إلى ذلك صورة ــ أو صور ــ عامة تبدو من خلالها الأفكار وتتشكل بها.

وعليه فالذي يُدرِّس الفكر السياسي الإسلامي عليه أن يستحضر هذه الرباعية معا حال الحديــث عــن عطائه في أي مجال، العقل المفكر الذي عايش مؤثرات حضارية متعددة الأصــول والمصادر فتركت بصمات عليه لا فكاك منها، والفكر الذي أخذ هذه البصمات فتأثر بها وأثر فيها، وتفاعل معها وانفعل بها بصورة مثالية أقرب إلى الواقع، أو بصورة واقعيــة أقرب إلى المثال، والأفكار التي جاءت من مخاض الفكر، وردود أفعال صاحبه تجاه واقعه الحضاري، بصرف النظر عن مضمونها والمحتوى المعرفي والأخلاقي فيها، ثم الصورة ــ أو الصور ــ العامة التي ظهرت فيها هذه الأفكار، وقد تمخضت في آراء، أو تــأملات، أو تصورات، أو اقتراحات، أو حلول، أو علامات استفهام، أو انتقادات، أو تقويمات، أو مراجعات، أو ما عدا ذلك من صور النشاط العقلي التجريدي.

ومقتضــى ذلــك أمــران؛ أحدهما أن من يُدرِّس الفكر السياسي الإسلامي أو الأفكار السياسية الإسلامية لا يستطيع أن يقتطع أيًا منهما من السياقات الأربعة السابقة، وإن كان الفــارق أنــه في دراسة الفكر تأتي الأفكار وصورتها لاحقة للحديث عنه، أما في دراسة الأفكــار فيــأتي المفكر والفكر سابقين، ويأتي الحديث عن صورة الأفكار لاحقة، وبعبارة أخرى إن الفارق هو في وحدة التحليل وبؤرته التي يجب البدء بدراستها وتدريسها، والتي هــي الفكر في الفكر السياسي الإسلامي، والأفكار في الأفكار السياسية الإسلامية؛ ولذلك تفصيل لاحق.

والأمــر الثاني أن اجتزاء الفكر السياسي الإسلامي وفصله عن مصادر إبداعه وعن أفكــاره، وصور هذه الأفكار، أو اجتزاء الأفكار السياسية الإسلامية وفصلها عن مفكريها والصور العامة التي أودعوا من خلالها هذه الأفكار في عملية التدريس كما يحدث أحياناً في بعض الجامعات العربية؛ هو اجتزاء ــ في كلا الحالين ــ لن يقدم صورة متكاملة عن طــبيعة الفكــر السياسي الإسلامي، وفضلاً عما فيه من تشويه له، وإظهاره وكأنه بدون أساس، أو سياق حضاري، فإن ذلك مقدمة للقدح في استمراريته، وتراكمية عطاء رواده، كما سلف، ومن ثم للقدح في بعض أخص صفاته ومميزاته.

وخامسة القضايا تدور حول تمييز الفكر السياسي الإسلامي عن غيره من المصطلحات التي باتت حقولاً معرفية تشاركه في الصفتين السياسية والإسلامية، فدارس الفكر السياسي عامة يلزمه أن يعرف أن هناك مصطلحات لها من الصبغة التجريدية في بنيانها المعرفي الإسلامي ما يقود إلى تداخلها مع الفكر والامتزاج به، ويقود في الوقت ذاته إلى تداخله معها وامتزاجه بها مثل مصطلحات: النظرية السياسية الإسلامية، والفقه السياسي الإسلامي، والعقل السياسي الإسلامي، والتراث السياسي الإسلامي، والثقافة السياسية الإسلامية، والإسلام السياسي، والمذهب السياسي الإسلامي، والعقدية السياسية الإسلامية، إلى آخره مما شاع استخدامه كمصطلحات مترادفة (٦)، بحجة أنه لا مشاحة في الاصطلاح، وأورث حيرة وارتباكاً في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، وتدريسه، وساعد على ذلك أن جزءاً غير يسير من المراجع التي تناولت هذا الفكر من قريب أو بعيد، وقعت في نفس الخطأ، فالفكر فيها هو النظرية، وهو التاريخ، وهو الفقه، وهو التراث، وهكذا في عملية تبديد ــ مقصود أو غير مقصود ــ للمصطلحات، والتي يجاهد المدافعون عنها في محاولات تثبيت حقائقها كحقول معرفية.

إذن نحن في تحديد دلالات المفهوم أمام مسألتين بيان معانيه ومحتواه في ذاته من خلال مكوناته المفهومية الثلاثة كما سبق، وبيان مدى تمايزه في هذه المعاني وذلك المحتوى عن غيره من المصطلحات الأخرى التي تربطه بها، وتربطها به وشائج قربى سياسية إسلامية، والتمايز والتمييز بينه وبينها رغم صعوبته لاشتراكه معها في هذه الوشائج، ولأن كلا منها يتعلق بالظاهرة السياسية، بشكل أو بآخر، وينطلق من تجريد هذه الظاهرة والتأمل فيها، ويتناول جانباً من جوانبها، إلا أنهما تمايز وتمييز لا غنى عنهما، ليس بحكم أن اختلاف الموصوف في كل مصطلح يستوجب اختلاف مضمون الصفتين السياسية والإسلامية فيه، وإنما لحسم مادة الفوضى في استعمال المفاهيم والمصطلحات المختلفة كمترادفات، بما يعنيه ذلك من الحفاظ عليها من سوء التوظيف، والحفاظ على ما استقر عليه علماء المسلمين من السلف والخلف في ضبط المصطلحات وتعريفاتها، وقطع دابر المؤاخذات على المسلمين حيث يتهمون بأنهم يقولون ما لا يفعلون، عن علاقة العلوم والمعارف، وما يحكم هذه العلاقة من ضوابط وحدود.

والقضية الفرعية الأخيرة في قضية تعريف الفكر السياسي الإسلامي خاصة بتحديد المرجعية الإسلامية لترجمة صفة الإسلامي في هذا التعريف، وهنا سنجد أكثر من توجه

في هذا الصدد، نجدها في استخدام أسماء متعددة للدلالة على هذا الحقل منها بالإضافة إلى الشائع وهو الفكر السياسي الإسلامي، الفكر السياسي في الإسلام، الفكر السياسي المسلم، الفكـر السياسـي عـند عـلماء المسلمين، الفكر السياسي للمسلمين، وكل اسم يشير إلى مصطلح يثير جدالاً معرفياً ومنهاجياً(٧).

**ثالثاً: قضية المستويين الرأسي والأفقي في عملية تدريس الفكر السياسي الإسلامي**

تـلزم التفرقة بداية بين الشكل الذي تتم من خلاله عملية التدريس وبين المنهج المتبع في هذا الشكل، إنها التفرقة بين طريقة التدريس ومنهجها، وهي تفرقة لا تفترض التفارق قدر ما تنبني على التآزر، فالشكل يحدد كيفية المسار التدريسي، والمنهج ينفذ هذا المسار، ويسـير في ركابة، والحديث عن المنهج سيأتي في القضية التالية، وسنقف هنا عند قضية الشـكل في التدريس، وهو غالباً ما يتمخض عن مستويين: أحدهما يمكن تسميته بالشكل الرأسي، والآخر يمكن تسميته بالشكل الأفقي؛ فما معنى كل منهما؟ وما هي الحالات التي ترجح أحدهما على الآخر دراسياً؟

أمـا المستوى الرأسي فيعنى التتبع التاريخي التصاعدي للفكر السياسي الإسلامي عبر تطوراته التاريخية المختلفة قديماً، ووسيطاً، وحديثاً، ومعاصراً، وهذا يعني:

١- أن يتم الحفاظ على السياق الزمني في تدريس هذا الفكر، فلا يسبق تطور زمـني تطـوراً آخـر، ولا يسبق مفكر في تطور لاحق مفكراً في تطور سابق، فلا يأتي على سبيل المثال تدريس ابن تيمية قبل الفارابي، ولا يأتي الإخوان المسلمون قبل المعتزلة، ولا تدرس واقعة البيعة ليزيد بن معاوية، قـبل واقعـة البيعة لأبي بكر كخليفة أول رضى الله عنه، وهكذا في بقية المصادر الفكرية.

٢- أن وحـدة التحـليل في التدريس هو مصدر الأفكار ـ فرداً أم جماعة، أم حركة ـ ومن ثم تأتي الأفكار لاحقة، فلا يتم القفز على مصدر الفكرة، أو تجاهله، ليس لأنه الواجهة الأولى في التعرف على الأفكار، وإنما لأنه فوق ذلـك هـو الذي سيقف في صف الترتيب التصاعدي ـ حسب مقتضيات المستوى الرأسي ـ أياً كان موقعه قبل غيره، أو بعده، وليس الأفكار، أي أن مصـدر الأفكار يأتي أولاً، لكن مجيئه ـ كشخص أو جماعة أو حركة ـ يتم وقد صاحبته أفكاره، لاحقة له، لا سابقة عليه.

٣- أن ذكر البيئة الحضارية، بكل ما اعتمل فيها من مؤثرات متنوعة، فرضت نفسها على مصدر الأفكار، من الأهمية بمكان لمعرفة الظروف التي أينعت هـذا المصدر، فأينعت أفكاره. فالمفكر والفكر والأفكار، وصورها ـــ كما سلف ـــ امتدادات شرعية للواقع الذي احتضن كل ذلك، فصبغها بصبغته، وإن لم تعد إليه مرة أخرى أحياناً، كشأن الأفكار المثالية.

٤- إن الـلجوء إلى نظـام العينة في التدريس الرأسي لا خيار فيه؛ إذ يصعب دراسـة كـل المفكرين وكل أفكارهم، وكل الحركات وكل أفكارها، وكل الفـرق وكل أفكارها، وكل الجماعات وكل أفكارها، وكذلك كل الأحزاب وكـل أفكارهـا، وإلا استغرق ذلك وقتاً غير محدد، ورصداً مفصلاً لكل مصـادر الفكر، ورصداً لكل الأفكار بالتالي، وذلك فوق أنه خارج الطاقة إلا أنه غير متاح أو مسموح به؛ ولذلك يُكتَفى بالأشهر من النماذج الفكرية، أو الأكـثر ممـا دُرِج عـلى تدريسه ودراسته، مع الحفاظ على التسلسل الزمنيّ بينها.

٥- كذلـك فـإن الـلجوء إلى الإيجاز والتلخيص حتى في العينة المختارة في التدريس الرأسي يصير من لزوم ما يلزم، وغالباً ما يتخذ ذلك نمط التركيز عـلى الفكـرة المحوريـة لكل مفكر أو حركة، أو جماعة، وربط الأفكار الفرعية الأخرى بها، وتقديم خلاصة عامة لمدى مساهمة المصدر الفكري في الفكر السياسي، كأن يتم التركيز على المدينة الفاضلة في فكر الفارابي، وجعـل الأفكـار الأخـرى تـدور حولها، وكذلك الأمر مع الخلافة عند الماوردي، والعصبية عند ابن خلدون، والسياسة الشرعية عند ابن تيمية.

هذه الطريقة الرأسية في التدريس تفرضها حالات هي الأنسب لتفضيلها على الطريقة الأفقية، ومن هذه الحالات:

أ- حالة وقوف عملية التدريس عند مستوى أولي يراد فيه إعطاء لمحة عامة، ومقدمات تمهيدية عن تطور الفكر السياسي الإسلامي، وقضاياه، ورواده بشكل تسهل متابعته، ويسهل فهمه واستيعابه، دون عناء، أو تعقيد، أو تشتيت الجهد والوقت.

ب- حالـة عـدم الرغبة في الدخول في إطار تنظيري متعمق للفكر يزاوج بين النظرية السياسـية والفكر السياسي، من حيث الرجوع بالأفكار التي عرضها المفكرون إلى

أصولها التنظيرية، وأبعادها السياسية التي تناولتها دراسات التنظير السياسي، تعميقا لها وتأصيلاً، فالأمر لا يحتمل، والمقام التدريسي لا يتسع لذلك.

ج- حالــة ما إذا كان الهدف المسيطر على تدريس المادة هو تتبع تطور الفكر، ورصد مدى التراكم المعرفي بين تطوراته، وبين مصادر الفكر المختلفة في هذه التطورات، ممــا يفرض استقصاءً زمنياً، يعني بالتسلسل الزمني للفكر، والأفكار، ومن صدرت عنهم، حتى في حالة الانتقاء والاختيار الحتميين كما سبق.

د- حالة ما إذا كانت هناك فرص أخرى لتدريس الفكر السياسي الإسلامي في الفصول الدراســية اللاحقــة لــلطلاب، أو في المراحل الأكثر تخصصاً وارتقاءً في العملية التدريســية، فيكون اللجوء إلى المستوى الرأسي هو إجمال لما سيتم تفصيله، وفتحا للشــهية لوجبة ــ وربما وجبات ــ أكثر دسامة في الفكر، شريطة التنسيق والتوافق بين الخطط الدراسية في كل مرحلة، والتنسيق بين القائمين بالتدريس كما سبق.

و- حالــة مــا إذا كــانت المقارنة غير مُعَوّل عليها كثيراً في التدريس اكتفاءً بالعرض الوصــفي التاريخي، أو بالشكل الأولى للمقارنة ــ عَلى ما سيرد ــ الذي يرمي إلى تعــريف الطالب ببعض وجوه المقابلة بين المفكرين، وإنماء الحاسة النقدية له، كأن يُعَــرَّف بــأن فكــرة الإنسان المدني لم يسبق بها ابن خلدون بل سبقه بها الفارابي والغزالي، وأن العدل لم يسبق به المعتزلة، وإنما سبقهم في تأصيل الفكرة والمفهوم الماوردي، وابن أبي الربيع، وبعض الفرق الإسلامية الأخرى.

ز- حالــة ما إذا كان الالتحاق بمقرر الفكر السياسي الإسلامي قد جاء بسبب كونه مادة اســتدراكية، أو تكميلية، لمرحلة الدراسات العليا، أو للتسجيل لرسالة الماجستير، أو لرســالة الدكــتوراه، فلا يعقل أن تقدم دراسة متعمقة للمقرر لطالب غير متخصص فيهــا ولا ينوي التخصص فيها، أو لطالب سجل بالفعل رسالته العلمية في موضوع يدخل في نطاق حقل العلاقات الدولية، أو حقل السياسة الخارجية.

أمــا المســتوى الأفقي في تدريس الفكر السياسي الإسلامي فهو أكثر تطوراً وتحليلاً، وأكــثر انعتاقاً من أسر التتبع التاريخي الوصفي للفكر السياسي، مرحلة مرحلة، وتطورا تطــوراً، مــن حيث يتأسس على اكتشاف الأفكار الرئيسية التي سيطرت على كل تطور، وأيــنعت فيه(٨)، وجعل كل فكرة تستدعي مجموعة المصادر الفكرية التي تعرضت لها،

بصـــرف النظر عن الممثل لكل مصدر ــ فرداً أم جماعة أم حركة ــ ما دامت الفكرة قد احتلت مكانة محورية فيه، وهذا يعني بدوره:

١- أن الـــلجوء إلى الـــتاريخ يكون لتحديد بداية حديث الفكر عن الفكرة، وتحديد ترتيب ســـياق تـــناولها بيـــن المصادر الفكرية، فحين ندرس فكرة الحسبة نستدعي الأسبق فالأسبق زمنيا بها، فهناك الماوردي، وهناك الغزالي، وابن الأخوة، وأبو يعلى، وابن خـــلدون، وابـــن تيمية، ثم نستعرض تناول كل منهم لها، حسب المنهج المقارن ــ الأنسب كما سيرد ــ لهذا المستوى.

٢- أن وحدة التحليل هي الفكرة، وهي محوره، وقد تم تدويرها بين من تصدى لها، لكن الفكرة هنا ليست عامة، وإلا كنا بصدد دراستها من مدخل التنظير السياسي، بل هي فكـــرة مشخصـــة أي منسوبة إلى شخص ــ فرداً أو جماعة أو حركة ــ سبق بها غيره، وربما كرر بها أفكار وآراء هذا الغير، خاصة من السابقين عليه.

٣- أنه يستحسن في هذا المستوى الاستفادة رغم ما سبق من مداخل التنظير السياسي في تأصيل الفكرة، أو الأفكار المختارة ضمن برنامج التدريس، فالتنظير ضروري؛ لأنه يساعد في تحليل الفكرة أو الأفكار، وتسليط الأضواء على الأبعاد المعرفية المتعددة فيها، وهذا مهم بصفة خاصة في عملية المقارنة، من حيث تصير هذه الأبعاد بمثابة محكـــات أوليـــة للمقارنة بين المصادر الفكرية، فتنظير فكرة البيعة لمعرفة أبعادها المختـــلفة قد يكون ضرورياً ومهماً قبل معرفة رأي أهل السنة والشيعة، والخوارج، ثم المعتزلة فيها.

٤- أن العودة إلى فكرة العينة في التدريس الرأسي تظل سارية في التدريس الأفقي، لكن ليـــس مـــع المفكـــرين مباشرة، وإنما مع الأفكار، فالعينة في المستوى الأول تحدد المفكـــرين ومـــن خلالهم تتحدد أفكارهم، والعينة في المستوى الثاني تحدد الأفكار، ومن خلالها يتحدد روادها، ومقتضى ما سبق استبعاد بعض الأفكار، والتعويل على بعضـــها الآخـــر، وهنا تطبق قاعدة الأهم والأنسب والأرسخ في التعبير عن سلسلة تطـــور الأفكـــار السياســـية الإســـلامية، وهناك من الأفكار ما يعد بمثابة الأصول والـــثوابت، والكاشـــفات عـــن الخصوصية في الفكر السياسي الإسلامي كالخلافة، والـــبيعة، والعـــدل، والشـــورى، والـــتوحيد مما سبقت به المصادر الفكرية القديمة والوسيطة، والدولة، والشرعية، والتعددية، إلى آخره مما لحقت به المصادر الفكرية

الحديثة والمعاصرة، ومثل هذه الأفكار لا يمكن تجاوزها بحال، وإلا كان هناك قصور في عرض الأفكار المحورية في الفكر السياسي الإسلامي.

٥- أن هناك قدراً من التحرر من ضغط البيئة الحضارية للفكر السياسي، ما لم يكن مدخل سيرة الفكرة أساسياً في تحليل الأفكار والمقارنة بينها، هنا نلاحظ أن العودة إلى البيئة هي عودة استثنائية، واستئناسية، في حين أن العودة إليها في التدريس الرأسي أصلية وضابطة؛ لأنه بدونها لن يتم الرصد المسحي للمصدر الفكري ولسيرته.

لكن كما أن للتدريس في المستوى السابق حالات تدعو إليه وتندبه فكذلك التدريس الأفقي له حالاته هو الآخر ومنها:

أ- حالة اتباع منهج متقدم في التدريس يحتاج مزيداً من الوعي المنهاجي من دارسي الفكر أساتذة وطلاباً، ويعتمد أساساً على جوامع الأفكار، والأفكار الجوامع أي التي تجمع بين أكثر من مصدر فكري، وليس البحث عن الأفكار الفردية، أو التفردية، أي التي تفرد بها مصدر دون غيره، وظلت لصيقة به، كالعصبية في فكر ابن خلدون، والقوة والأمانة في الولاية في فكر ابن تيمية، والتكفير في فكر بعض الجماعات المعاصرة.

ب- حالة الرغبة في تعريف الطلاب مدى الصلة بين النظرية السياسية والفكر السياسي، خاصة في المنظور الإسلامي، وكيف يمكن أن يخدم كل منهما الآخر فيه، غير أن هذا يفترض بداهة وأوليا أن يكون القائم بالتدريس ملماً بمقدمات أساسية في النظرية السياسية، ولديه وعي منهاجي بالفارق بينها وبين الفكر، وبالحد الأدنى الواجب إعطاؤه للطلاب ليفيدهم في دراستهم للفكر، وإلا انتقل بالتدريس من حقل الفكر إلى حقل النظرية، وثمة شواهد لذلك حدثت بالفعل في بعض الجامعات.

ج- حالة إرادة الارتقاء بأفهام الطلاب لتكوين عقليات ناضجة، وأكثر قدرة على النقد والتمحيص والبحث وجمع الأسانيد في الأفكار، وتقويمها، ذلك أن التدريس الأفقي بطبيعته يفترض في الطالب اليقظة الدائمة؛ ليعرف كيف يجمع الفكرة الواحدة من أكثر من مصدر فكري واحد، وكيف يمكن أن يفرق بين هذه المصادر، وهذا مهم في التدريب على المقارنة المنهاجية، كما سيرد.

د- حالـــة الرغــبة في تجديد العملية التدريسية، والخروج من الإطار التقليدي للطريقة الرأســية الأكــثر شهرة واتباعاً في الكثير من الجامعات، والتجديد هنا لا ينبغي أن يكــون مجــرد دعوى عارضة، قدر صدوره عن رغبة جادة في إعادة النظر فيما جــرى عــليه العمــل فـــي تدريس هذا الفكر؛ ليكون في النهاية تجديداً في عرض مصــادره، وتجديداً في عرض مناهجه، وتجديداً في النماذج المختارة للتعبير عنه، وتجديــداً في إعادة الاعتبار للمصادر الفكرية، وللأسماء التي ما زالت مُجهّلة قديما وحديــثاً مـــن المفكرين المسلمين الذين قدر لهم أن يظلوا غير معروفين حتى الآن، رغــم أنهــم فـــي جامعات غير عربية يحظون بالدراسة والتحليل، والأمثلة في هذا الصدد أكثر من أن تحصى.

و- حالـــة الانطـــلاق من المقارنة كأساس في التدريس، ففي المقارنة كما سيرد تختار الفكـــرة أو بعـــض الأفكـــار، وتصير مداراً للمقابلة بين مفكر وآخر، أو بين حركة وأخرى، أو بين فرقة والثانية، إذن ففي المقارنة الفكرة هي الأساس، وفي التدريس الأفقـــي الفكرة هي الأساس، ومن هنا يحدث التلازم والتناسب بين المقارنة وطريقة الـــتدريس، وإن كـــان يصـــعب إجراء المقارنة أحياناً حين تتعدد المصادر الفكرية بخصوص الفكرة الواحدة، ففكرة مثل فكرة نظام الحكم لم يخل مصدر فكري تقريباً قديماً وحديثاً من تناولها والتعرض لها؛ فكيف تجري المقارنة في ظل هذا التعدد، بل إن فكـــرة كـــالوزارة تكـــلم فيهـــا كـــثيرون كالمـــاوردي وأبـــي يعلى، والغزالي، والطرطوشـــي، وابـــن خلدون وغيرهم، فكيف نقارن بينهم؟ ما لم يتم تضييق نماذج المقارنة، أو إجراؤها على مراحل بينها، وهل يمكن القيام بذلك أصلاً؟

ز- حالـــة مـــا إذا كان المتلقي للتدريس من الطلاب ينوي التخصص في الفكر السياسي الإســـلامي، أو ســـجل رسالته العلمية في أحد موضوعاته أو قضاياه أو أفكاره، أو حـــتى أحـــد رواده، واســـتلزم الأمـــر كدراسة تكميلية، أو استدراكية أن يختار هذا المقرر، هنا يفيده التعمق وإعمال العقل في المقرر، والتعود على المقارنات، وتحليل الأفكـــار من خلالها، أكثر مما يفيده المسح الوصفي لتطورات الفكر التي ربما يكون درسها في مراحل تعليمية سابقة.

ذلـــك كان خبر المستويين المتقابلين غالباً في تدريس الفكر السياسي الإسلامي، تعريفاً بهمـــا، وبالحالات التي ترجح تفضيل أحدهما على الآخر، والتساؤل المثار هنا: أليس ثمة

وسـط يجمـع بيـن المستويين أحيانا، فتكون المحصلة مستوى ثالثا يقف بينهما؟ ويستفيد مـنهما، واقع الخبرة التدريسية يؤكد أن التقابل بين هذين المستويين لا يعني التضاد وعدم الالـتقاء، فـثمة مكان للقاء بينهما يمكن أن يخدم التدريس، بل يمكن أن تفرضه ظروف الـتدريس، ألم يسبق القول: إن بعض الطلاب في مرحلة الدراسات العليا قد يدرسون هذا المقرر لأول مرة، وإن ذلك يحتاج من القائم بالتدريس إلى أن يمهد لهم بمقدمات تمهيدية، قبل أن يدخل في نظرية الفكر الأنسب لهذه المرحلة.

معـنى ذلـك أن الحالـة السابقة هي من الحالات التي توفق بين الرأسي والأفقي في الـتدريس وتسـتند إليهما معاً، فمرحلة المقدمات تكون محلاً للمستوى الرأسي، ومرحلة الـنظرية تكون مناسبة للمستوى الآخر، وإن اتسعت بالطبع مساحة توظيف هذا المستوى الأفقي.

**رابعاً: قضية المنهج في تدريس الفكر السياسي الإسلامي**

إذا تحـدد محـتوى مـا يتم تدريسه في الفكر السياسي الإسلامي، بصرف النظر عن مستوى التدريس رأسياً أو أفقياً كما ورد آنفاً، فذلك أول الطريق لتحديد المنهج في تدريس هـذا المحتوى؛ لأننا صرنا بهذا الشكل أمام موضوع واضح قدر الإمكان، ولو في شكله العـام، والعـلم بموضوعه، ولا موضوع بلا منهج؛ لأن المنهج هو الطريق الموصل إلى إدراك وفهـم حقيقة هذا الموضوع، وخطوات الاقتراب منه، لكن المنهج من ناحية أخرى ينبـني عـلى مفاهيم بينها علاقات وتفاعلات وارتباطات، وهذه لا تبنى ومن ثم لا يبنى منهجها إلا من خلال إطار مرجعي، هو بمثابة المصادر للفكر السياسي الإسلامي.

فقضية المنهج ليست من شكليات دراسة الفكر — أو غيره من الحقول المعرفية — أو تدريسه، وإنما هي من ضروراته وأولوياته، فموضوع بلا منهج لا قيمة له في ذاته، ولا فـائدة تُـرتجى مـنه، أو تُنتظر (٩)، ونظراً لما يكتنف تدريس هذا الفكر من صعوبات واخـتلافات يصـبح المـنهج فاصلاً في التصدي للكثير منها، ومدخلاً لحسم مادة التباين والنزاع.

وأنسـب المـناهج لعـلم مـا هو ما ينبع من طبيعة موضوع هذا العلم، ذلك أن لكل موضـوع مـنهجه، ولكـل منهج مفاهيمه التي يقترب بها من الموضوع، ومن ثم يصير الأنسـب من المناهج لدراسة الفكر السياسي الإسلامي وتدريسه هو ما يحقق التكامل في

كشف معاني ودلالات الثلاثية المفهومية في اسمه، وكشف طبيعة الصبغة الإسلامية فيها، وما تفرضه على الموصوف والصفة الأولى له.

ومن هذه الناحية يجد دارس الفكر السياسي الإسلامي نفسه أمام ثلاثة ثغور، كل منها يحتاج إلى ما يبين طبيعتها واحتياجاتها قبل المرابطة فيها والدفاع عنها؛ الثغر الأول يمثله التاريخ مستودع تطور إيناعات هذا الفكر وتراكماته، والثغر الثاني هو النصوص الفكرية الـتي رصدها التاريخ في مختلف تطوراته، وسجلها، على تعددها وكثرتها، والثغر الثالث هو الأشكال المختلفة أحياناً، والمتشابه أحياناً أخرى، والتي جاءت على هيئتها النصوص، وتأطـرت بهـا فـي تنوعات، قلّ أن يوجد لها مثيل في التراث الفكري الحضاري غير الإسلامي.

هـذه الـثغور الثلاثة يتبين من طبيعة كل منها أنها تتمخض عن ثلاثة مناهج متكاملة يجـب أن تكـون فـي المقدمـة مـنهاج تدريس الفكر السياسي الإسلامي، في قضاياه وتفصيلاته(١٠): المنهج التاريخي، ومنهج تحليل النص، والمنهج المقارن.

فالمنهج التاريخي ليس على معنى السرد والوصف وذكر الوقائع والأحداث في قصص وحكايـات، وإنمـا على معنى إخراج النص الفكري بعد التحقق منه، ومن سياقه الزماني والمكـاني، والتحقق من صحة انتسابه إلى مصدره، وهي عملية متعددة المراحل، تحديد المصـادر الـتاريخية الكـبرى الـتي تحدثـت عن النصوص الفكرية موضع التدريس وموضـوعه، ثم التثبت من مصداقيتها فيما نقلته من هذه النصوص، ثم حصر الروايات المـتعددة حـول النصـوص، ثم استبعاد الروايات غير الصحيحة أو الناقصة، ثم حصر الـروايات الصـحيحة وفـرزها، ثم الترجيح بين هذه الروايات، ثم محاولة التوفيق بنها والجمـع إن تعـذر الـترجيح، ثم بعد ذلك يأتي تحليل النصوص التي تم التأكد منها عبر المراحل السالفة وقراءتها حسب سياق كل منها وطبيعته.

هـنا يتمايز التوظيف المنهاجي السياسي للتاريخ عن التوظيف التاريخي له، ويختلف تدريـس دارس العلوم السياسية له عن تدريس غيره، بمن فيهم المؤرخ، رغم ما في هذا الـتوظيف من محاذر ومزالق وصعوبات، ورغم ما في مراحله السابقة من إشكاليات، قد تستعصي على الحلول بادي الرأي أحياناً، يكفي أن نذكر على سبيل المثال الروايات التي أوردت النصـوص الفكرية حول بعض الوقائع السياسية في تاريخ المسلمين كواقعة الفتنة الكبرى، وواقعة التحكيم في صدر الإسلام.

ثـم يــأتي مــنهج تحليل النصوص ليكمل مسيرة المنهج التاريخي من حيث إنه يبين محــتوى النصــوص من فكر، وأفكار، وصور لهذه الأفكار، وربما يبين في الوقت ذاته السـياق الحضاري الذي عايشه صاحبه، ودفعه إلى تسجيل هذا النص منفرداً، أو ضمن نصــوص أخــرى غيــره، لكــن كيف تتم قراءة النص وتحليله؟ هناك في الواقع أربعة مستويات للقراءة التحليلية للنص سبق الاجتهاد فيها وتناولها في مواضع أخرى، ولا بأس مــن عرضــها هنا بإيجاز: المستوى الأول هو القراءة المباشرة للنص التي تستخرج ما يجــود بــه الــنص ويقوله لأول وهله، دون إعمال فكر أو اجتهاد لاستخلاص مضمونه وأفكــاره، ومســتوى القــراءة غير المباشرة لما يقوله النص بعد إعمال الفكر والعقل في المســتتر فيه، وينص عليه؛ ولذلك فهو يحتمله، ولا يُحمَّل به، أو يحسب عليه، ومستوى القــراءة غيــر المباشرة لما لم يقله النص، ولكن أراد قوله بصورة غير مباشرة، أي أن النص يحتمل استنتاجات، هي منه، وإن لم يتضمنها، وهي ليست إضافة عليه، بل استمداد مــنه، ومستوى قراءة ما يستفاد من النص لاستخلاص العبر المستترة خلفه، ونقل معانيه مــن الإطار الحضاري الذي انبثق منه إلى حيث إطار حضاري جديد يستلهم هذه المعاني ويســتفيد منها، كدأب علماء الحديث النبوي، وشراح السنة الصحيحة، في قراءة ما يستفاد مــن نصوص الأحاديث والسنة النبوية، وكذلك فعل ابن حجر العسقلاني في شرحه "فتح الباري" للإمام البخاري.

هــذه القراءات الأربع رغم وضوح مسالكها وضوابطها فإنها قد تدخل عليها قراءات تكميــلية ــ وليس فيها من التكميل إلا الزعم ــ قد تذهب بجوهر النص ومعانيه، كالقراءة المــتحيزة الحاملة على النص، أو الحاملة له، والقراءة القانصة الانتقائية التي تقتنص من الــنص بعــض ما فيه وتترك بعضه الآخر، والقراءة المجزأة للنص الذي تقرأه بصورة تفكيكيــة وليــس كموضوع، أو كوحدة موضوعية واحدة متكاملة، والقراءة المذهبية التي تــلون النص بما يريده القارئ نفسه حسب المذهب الذي يعتنقه أيا كانت صفته، والقراءة الناقصة، أي التي تدور بغير آلة القراءة، فلا تعرف متى تقرأ ولا ماذا تقرأ ولا حدود ما تقرأ، ولا كيف تقرأ، والقراءة المستهجنة أي التي تدور في غير سياق النص وبيئته، وتبعد عن الجو العام للنص الذي يحيط به من جوانبه المختلفة.

وأخيراً يأتي المنهج المقارن ليكمل المنهجين السالفين، وهو من أنسب المناهج لدراسة الفكر السياسي بصفة عامة، وتدريسه، إن لم يكن أنسبها على الإطلاق؛ لأنه يحدث مقابلة

بيــن الفكر والفكر الآخر، وبموجبها نستطيع تمييز أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بينهما؛ ومـــن ثم تمييز الأكثر سبقاً بالأفكار منهما من الآخر، والأكثر أصالة في التعبير عنها من الآخر، والأكثر شمولية في تناولها وتحليها، ورغم ذلك فهو أندر المناهج في دراسة الفكر وتدريسه، لصعوبة استيعابه، وتوظيفه من قبل الطلاب إلا بعد تدريبات كثيرة، وتمرينات عديـــدة، وتـــزداد هـــذه الصعوبة في الفكر السياسي الإسلامي، لتنوع مصادره وتشعبها، وانتشـــاره بـــثراء عـــلى الخريطة الزمنية لتطوره، ولخصوصية نصوصه، وخصوصية الإطار المرجعي الإسلامي فيها.

لأجل ذلك كان ضرورياً المرور بالمقارنة عبر مراحل ثلاث حتى نرتقي بالطلاب إلى حيث الأهداف المرجوة من تدريس هذا الفكر، مرحلة المقارنة الوصفية، ومرحلة المقارنة الجدولية، ومرحلة المقارنة المنهاجية التحليلية.

فالمقارنـــة الوصـــفية تقـــف بالطـــالب عند حدود أن يعرض للأفكار كما وردت عند أصـــحابها، فيتـــناول ســـرداً ما ذكره الأسبق من المفكرين في الفكرة أو الأفكار موضع المقارنـــة، ثم يتبع ذلك بما ذكره من يليه زمانياً، كأن يتحدث عن العدل عند الغزالي، ثم يـــتحدث عن العدل عند الأفغاني مثلاً، أو يذكر ما قاله أهل السنة عن البيعة، ثم يورد ما قالته الشيعة، وهكذا، المهم أن يكون هناك مناط يسمح بإيراد ما ورد في الفكرة أو الأفكار بين أكثر من مصدر فكري واحد.

أمـــا المقارنـــة الجدولية فهي أرقى قليلاً من سابقتها من حيث تقف بالطالب عند عمل محكـــات للمقارنة تتبع من الفكرة أو الأفكار موضوع المقارنة ــ وهو المفتقد في المقارنة الوصـــفية ــ ثم يذكر رأي كل مفكر أو جماعة أو حركة فيها، هنا يخطط الطالب جدولا عـــلى الـــورق لـــلمقارنة من ثلاثة أعمدة بثلاثة عناوين: الأول يضع فيه محك المقارنة، والثاني يضع فيه المفكر أو الحركة أو الجماعة الأول أو الأولى، والثالث يضع فيه المفكر أو الحـــركة أو الجماعـــة، الثاني، أو الثانية، وتحت كل عنوان في الأعمدة يورد ما يراه الأنسب في سياقه.

وهـــذا الشـــكل ربمـــا تعود عليه الطالب في المرحلة قبل الجامعية، فيراد تذكيره به، وتنشـــيط عقلـــه للتدرب عليه تمهيداً لشكل آخر أكثر ارتقاءً، هو شكل المقارنة المنهاجية التحليلية التي تتضح فيه عملية المقابلة والمواجهة بين الأفكار جوهر المقارنة، لاستخلاص أوجه التشابه وأوجه الاختلاف، وهو المفتقد في الشكلين الأول والثاني من المقارنة؛ لأنهما

يفترضـــان أن يقوم القارئ باستخلاص التشابه والاختلاف في الأفكار، أما في هذا الشكل فــليس ثمـــة وقوف عند وصف الأفكار ورصد ما قاله أصحابها بإطلاق، وإنما من خلال مواجهـــة بعضهم ببعض، وهذا يستدعي عمل محكات للمقارنة داخل كل فكرة ــ كالشكل الــثاني ــ يُحتكَم إليها في إجراء المقارنة، ويُستَرشَد بها، ويُذكَر أين مناط الاتفاق ومناط الاختلاف في كل منها، هنا يقوم الطالب بالمقارنة، بعد أن يكون قد تعوّد عليها وتدرب.

فمثلاً لو أراد طالب أن يدرس من خلال هذا الشكل الأخير للمقارنة فكرة القوة بين كل مـــن الغزالي، وابن تيمية، ومحمد عبده، عليه أن يبني محكات للقوة نابعة منها في حدود المشـــترك العام بينهم ثلاثتهم، مثل: تعريف القوة، وضرورتها، وركائزها، وقيودها، إلى آخـــره، ثم يستعرض كل محك ويعرضه عليهم، ثم يبين أين التلاقي بينهم في هذا المحك، وأين الاختلاف، وهكذا في بقية المحكات.

هـــذا الـــثلاثية المنهاجية ــ التاريخي، وتحليل النص، والمقارنة ــ مهمة في تدريس الفكـــر السياسي الإسلامي(١١)، فالتاريخ يحدد النصوص، والنص يحللها، والمقارنة تبين مـــا يجمـــع بيـــنها، وما يفرق، لكن ثمة ملاحظات منهاجية يجب أخذها في الاعتبار حال توظيف هذه الثلاثية:

**أولى هـــذه الملاحظات** أن التكامل المنهاجي إذا كان ضرورياً لتآلف هذه الثلاثية، فلا ينبغي أن يكون تلفيقاً اعتباطياً، أو تجميعاً بين متناقضات لا رابط بينها، إن التكامل يجب أن يكون حقاً وحقيقة، ولا يتأتى ذلك إلا بمعرفة أين موقع كل منهج في التدريس وخطته، وما المجال الذي يتحرك فيه، وما الضوابط التي يقف عندها، ومن أين يبدأ كل منهج وأين ينتهي، وما دائرة التكامل التي يتحرك كل واحد منها فيها.

**وثانيـــة الملاحظـــات** أن التقسيم المرحلي في كل منهج، أو التقسيم إلى مستويات في بعضـــها هـــو تقســـيم أولي لتسهيل التحليل والبحث، فالمراحل قد تتداخل أحياناً، وكذلك المستويات، وتتفاعل معاً، ولا تنفصل إحداها عن الأخرى، ولا تستغني عنها.

**والملاحظـــة الثالثة** أن النصوص في الفكر السياسي الإسلامي إن كانت تخضع لنفس مستويات القراءة الأربعة السالفة إلا أنها ليست من طبيعة واحدة، وليست على شكل واحد، فـــي المصـــدر، والمصداقية الذاتية، وأولية الاحتجاج بها، وثراء الأفكار، وكل ذلك يجب التنبه له، ويجب مراعاته في كل مستوى.

**والملاحظة الرابعة** أن البعض يرون أنه لا داعي للمنهج التاريخي في تدريس الفكر السياسي الإسلامي ودراسته؛ لأن تحليل النصوص إذ يعتمد القراءات الأربع، يفترض العودة التلقائية إلى تاريخ هذه النصوص، بيد أن الأمر لا يقتصر على مرحلة القراءة فحسب كما سبق، وإنما على التحقق من النص قبل قراءاته، وهنا يأتي دور المنهج التاريخي.

**والملاحظة الخامسة:** أن ثمة جدلاً معرفياً ومنهاجياً بين دارسي مناهج البحث العلمي بين المنتصرين لوجود المنهج التاريخي(١٢) وبين الرافضين له، والأمر في ذلك لا ينبغي أن يكون مرسلاً، على معنى أنه يجب تحديد أي منهج تاريخي أولاً للقول بقبوله أو رفضه، ويجب أن يعاد تحقيق المسألة وتحريرها إلى أهل الاختصاص في التاريخ ليقولوا رأيهم في ذلك، خاصة وأن مصنفات كثيرة تحت اسم المنهج التاريخي، تكتظ بها المكتبة العربية، ثم إن ما قد يقبل المنهج التاريخي من الحقول المعرفية ــ وفي المقدمة منها حقل الفكر السياسي عامة، والفكر السياسي الإسلامي خاصة ــ لا يلزم حقولاً معرفية أخرى، خاصة وأن مقدمات العلوم السياسية لا تخلو من حديث عن علاقة علم السياسة بالتاريخ كعلم وكمنهج في آن واحد.

**والملاحظة الأخيرة:** أن تحقيق الفاعلية الأكثر إنجازاً في تطبيق المناهج الثلاثة السالفة في تدريس الفكر السياسي الإسلامي قد تقتضي إتاحة ساعات تدريسية إضافية ــ مثل قاعات البحث، أو ورش العمل، أو الحلقات النقاشية ــ لتدريب الطلاب على توظيف هذه المناهج من خلال أمثلة تطبيقية مما يدرسونه، وقد أثبتت هذه الطريقة نجاحاً ملحوظاً خاصة في تطبيق المنهج المقارن، وكذلك جرى العمل في سنوات سابقة في مرحلة البكالوريوس بكلية الاقتصاد، في مادة تطور الفكر السياسي، بنماذجه الإسلامية وغير الإسلامية.

**خامساً: قضية الاختلاف حول المحتوى التدريسي للفكر السياسي الإسلامي**

فما الذي ندرسه في حقل معرفي كهذا الحقل الذي لم يقدر له أن تتثبت جذوره كغيره من الحقول المعرفية المشهورة في العلوم السياسية؟ سؤال تتعدد الإجابات عليه، بل قد يتفرع من التعدد تعدد مماثل وربما يفوقه، ويشهد عليه ويؤكده إمعان النظر في توصيف وتصنيف هذا الحقل في الخطط التدريسية للجامعات ــ العربية، والغربية ــ التي يحتل فيها مكانة ومكاناً غير مُتجاهلين؛ إذ ليس ثمة اتفاق جامع مانع بينها على ما تدرجه تحت

الفكـــر السياســـي الإســـلامي، ولقد وصل الأمر عند بعضها إلى حد الاكتفاء بذكر مجرد كـــلمات لا تتعدى الأسطر القليلة عن الهدف من تدريسه وفلسفته العامة، دون الدخول في تفصـــيلات أكثر من ذلك عن مضمون ما ينبغي تدريسه في إطار الهدف والفلسفة العامة، وهـــناك كـــثير مـــن نماذج ذلك تحت أيدينا مما تم الحصول عليه في عملية بناء الخطة التدريســـية لـــبرنامج الماجستير في جامعة آل البيت بالأردن، وبرنامج البكالوريوس في العلوم السياسية.

لكن ما أسباب هذا الاختلاف؟ أغلب الظن أن وراءه اختلافات فرعية كثيرة يدخل في مجملها:

١- الاخـــتلاف فـــي تعـــريف الفكر السياسي الإسلامي، فالذي يوسع من دائرة صفتي الموصـــوف ــ الفكـــر ــ يوسع بالتالي ما يمكن أن يعبر عنها، متصوراً أنه ما دام فكراً له مرجعية سياسية إسلامية فيجب أن يخضع لعملية التدريس، وهكذا لنكون في الـــنهاية أمام تشكيلة من المفكرين والأفكار والقضايا، وعندها لن نكون أمام محتوى محدد واضح لما يُدَّرس إزاء هذا الشتات الذي لا رباط بينه، ولا ناظم له لمجرد أنه يجمع بين وصفي السياسي والإسلامي، وهناك مؤلفات تدرس على أنها مراجع للفكر السياسي الإسلامي أدخلت ــ أحياناً في مجلدات ــ تحت هذا العنوان كل ما يمت من قريب أو بعيد للسياسة، وللإسلام في توليفة أقرب إلى التلفيق والتجميع المتنافر.

والـــذي يضيق من تعريف هذا الفكر يضيق بالتالي في مجاله والمتضمن فيه، بقدر ما يضيق في التعريف، وإذا كان التخصص في دراسة الفكر السياسي الإسلامي يقتضي هـــذا التضييق كلما أمكن خاصة في الرسائل العلمية، فإن الأمر يختلف في التدريس، فـــأنت لا تستطيع أن تعرف الفكر السياسي الإسلامي من خلال ابن تيمية فقط، أو من خـــلال الشـــيعة فقـــط، أو مـــن خلال قضية الخلافة فحسب، ما لم تكن أمام مادة أو موضوع متخصص جداً، ومتقدم تدريسياً جداً، ومطلوب في مرحلة دراسية عليا، أما فـــي مرحلة أولية خاصة لطلاب البكالوريوس فهناك لزوميات ألزم من كل ذلك ينبغي أن يـــلم بها هؤلاء الطلاب، وعدم البدء بها يصير قفزاً غير منهاجي، وغير علمي في تدريس هذا الحقل المعرفي.

٢- الاخـــتلاف حول مصدر ــ من يجسد ــ الفكر السياسي الإسلامي، فمساحة التجسيد ممـــتدة زمانياً ومكانياً وبشرياً وموضوعياً، فهناك المفكرون القدامى والمعاصرون،

وهناك الفرق في تطوراتها المتعاقبة ربما قبل الفتنة الكبرى في صدر الإسلام، وهناك الحركات الدينية والسياسية القديمة والمعاصرة، وهناك الجماعات على اختلاف مذاهبها وقياداتها وانقساماتها، وهناك الأحزاب الدينية الإسلامية التي ارتضت قواعد العملية السياسية في بلاد المسلمين ودخلت فيها، وربما وصلت إلى سدة الحكم في بعضها، ثم هناك أخيراً الوقائع السياسية خاصة التي مست بعنف الكيان الحضاري للمسلمين قديماً وحديثاً، وكل هذه المصادر أينعت فكراً سياسياً، فمن منها الأولى والأنسب للتعبير عن الفكر السياسي الإسلامي؟

هنا نجد أن بعض الجامعات قد خصصت محتوى هذا الفكر بمصدر واحد على أن يتغير هذا المصدر كل عام، حرصاً على عدم هضم حق كل شريحة فكرية من الدراسة والتدريس فيما لو دُرِّست مع غيرها، وحرصاً على معرفة الحقيقة في أفكارها، ودراستها بتأن وروية وسعة، خاصة في مرحلة ما بعد البكالوريوس.

أما بعض الجامعات فقد وجدت نفسها ــ إزاء تعدد مصادر الفكر السياسي الإسلامي ــ مضطرة إلى تفريع هذا الحقل المعرفي، بشكل قادها إلى تدريسه ضمن خططها التدريسية في مراحل دراسية متباعدة، كما جرى عليه العمل في كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، حيث يدَرَّس الفكر السياسي ثلاث مرات، مرة ضمن تطور الفكر السياسي في الفرقة الثانية للعلوم السياسية، ومرة كمقرر متخصص اختياري لنفس السنة، ومرة كمقرر متقدم اختياري في مرحلة الدراسات العليا، وكما هو مقترح أيضاً ضمن الخطة الدراسية في جامعة آل البيت للدراسات العليا؛ حيث يدرس الطالب كمادتين اختياريتين: الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي للحركات الإسلامية.

ويبقى البعض الأخير من الجامعات التي لجأت إلى عمل توليفة تجمع من كل مصدر فكري بعض شرائحه، بقطع النظر عن كون العينة هنا عشوائية ــ وهي الغالبة ــ أم منتظمة ــ وهي المفتقدة في الغالب ــ وبقطع النظر عن بؤرة التحليل ووحدته في كل عينة، إنه التعامل بالقطعة الذي ثبت فشله في إعطاء صورة عامة عن الفكر السياسي الإسلامي، خاصة في السنوات الدراسية التي لم يدرَّس فيها من قبل. فافتقدت هذه الأرضية، بافتقادها أبجديات أساسية في هذا الفكر، هي أساس أي محتوى تدريسي متخصص عنه، مما أحدث لها حالة اغتراب بينها وبينه، فبدا الفكر وكأنه طلاسم مغلقة لا مفاتيح لها، ولِمَ لا وقد افتقد هذه المفاتيح أو أُفقدها بالفعل؟

٣- الاخـــتلاف حـــول التحقيب الزمني للفكر السياسي الإسلامي، فمن يميل إلى تدريسه ضمن إطار التحقيب الغربي للفكر السياسي لن يجد مفراً ــ ما أهونه وهوانه ــ من وضـــعه في حقبة العصور الوسطى ومتحفها وكفى، كدأب بعض المؤلفات العربية، وكما يحدث كثيراً في بعض الجامعات العربية، وهذا المنحى سيفرض على صاحبه أن يقـــدم محـــتوى ضـــيقاً لا تفاصيل كثيرة فيه، حصراً على المساحة المتاحة من التناول والتحليل، المساحة الزمانية والمساحة المكانية بالطبع، وهنا تصير العودة إلى نظام العينة حتماً مقضياً بكل مثالبه (عيوبه).

أما الذي يميل إلى تدريس هذا الحقل ــ وهو الأنسب، وإن لم يقدر له الإنجاز بعد ــ فـــي إطـــار زمـــاني خاص به سيجد فسحة ومتسعاً لتدريسه قديماً، ووسيطاً، ونهضوياً، وحديـــثاً، ومعاصـــراً، وهذا سيعطيه حرية أكبر في توسيع مضمونه، وتوسيع مصادره، وتوســـيع الأمثـــلة فيه، ومن ثم سيمنح الفكر ذاته حرية أن يتحدث عن نفسه، وحرية أن يخـــرج من أسر الحجر والحجز عليه، بتحديد إقامته في العصور الوسطى، وكأنه لم يولد قبلها، ولم يتطور بعدها.

وإذا كانت الضرورة أحياناً تفرض اللجوء إلى التضييق في محتوى مادة الفكر خاصة فـــي الجامعات التي تدرسه ضمن تطور الفكر السياسي في الخبرة الإنسانية عموماً، كما يحـــدث فـــي كلية الاقتصاد على سبيل المثال وكما سبق؛ فإن خبرة التدريس هنا تفترض انضـــباط التضـــييق بشرطين: أحدهما أن يقدم صورة موجزة صادقة وعامة تفتح شهية الدارســـين للمزيد من التفاصيل عن الفكر السياسي الإسلامي، والثاني أن يكون التضييق مقدمـــة لمحتويات تدريسية تفصيلية أكثر ــ سواء كانت إجبارية أم اختيارية ــ تفصّل ما تـــم إيجـــازه، وتشـــرح مـــا تم السكوت عليه وعنه، وتحلل وتفسر ما تم وصفه وسرده، وتوضح ما ثبت غموضه، وعسر فهمه.

٤- الاخـــتلاف حـــول موقـــع تدريـــس الفكر السياسي الإسلامي في الخطة التدريسية الموضـــوعة لمـــراحل الدراسة وسنواتها، فمما لا شك فيه أن تدريس هذا الفكر في مرحـــلة الـــبكالوريوس يجـــب أن يكون منطلقاً لتدريسه بشكل أو بآخر في المرحلة التالية لها، مرحلة الدراسات العليا، ولئن جاز القول: إن المرحلة الأولى قد تقتضي الحديـــث عـــن مقدمـــات عامة في الفكر السياسي الإسلامي، كشأن مقدمات الحقول المعـــرفية الأخرى، ما لم يتم تدريسه لاحقاً في مرحلة البكالوريوس كما يحدث في

كـلية الاقتصاد، فإن المرحلة التالية تقتضي الحديث عما يمكن تسميته بنظرية الفكر السياسـي الإسـلامي اتساقاً مع طبيعة هذه المرحلة من جهة وهي الأكثر تخصصاً والأكـثر تعمقاً، وبناءً على ما تم تدريسه في المرحلة السابقة عليها ــ البكالوريوس ــ من جهة ثانية، وبهذا الشكل تتكامل المرحلتان، وتتساندان في تكوين رؤية علمية متكاملة إلى حد ما عن هذا الفكر.

لكن المشكلة قد تتفاقم في حالتين: حالة ما إذا تم تدريس الفكر في مرحلة البكالوريوس كمادة اختيارية أو إجبارية في مرحلة الدراسات العليا، فهنا إذا لم يتم التنسيق بين القائمين عـلى الـتدريس بمسـتوياته المختـلفة، فسيقع التكرار، والاستطراد، والتناقض؛ فتضيع الأوليـات وتتداخل وتختلط، مما قد يوقع الطلاب في الحيرة والغموض، وربما الكراهية، والرفض للفكر السياسي الإسلامي.

**أمـا الحالـة الثانية** فتأتي إذا ما تم الاكتفاء بتدريس الفكر في مرحلة الدراسات العليا فقط، وهي حالة تفرض على عضو هيئة التدريس أن يشتت جهده في ناحيتين: ناحية سد الثغرة التي جاءت من غياب أية خلفية معرفية للطلاب عن هذا الفكر قبل الدراسات العليا، ممـا يستلزم إعطاءهم مقدمات أولية يتدارك بها ما حدث من خلل تدريسي، وناحية تقديم نظرية الفكر المفترض تدريسها لتتناسب مع مرحلة الدراسات العليا، كما سبق، وذلك في جميـع الأحـوال شـاق ومتعب، فضلاً عن أن الوقت غالباً لا يسعف به إلا بالاختصار المخل، وغير المقنع، في أحيان كثيرة.

٥- الاخـتلاف حـول عدد ساعات تدريس الفكر السياسي الإسلامي بصرف النظر عن المرحلة التي يُدرَّس فيها، نتيجة الاختلاف حول موقع تدريسه في الخريطة الدراسية عـلى مـدار العام الدراسي الواحد، وعلى مدار أكثر من عام، فما يُدرس في فصل دراسـي فـي العام ينبغي أن لا يكون متساوياً مع ما يُدرَّس في فصلين، بل إن ما يُدرس في نظام يعتمد على الفصلين الدراسيين، قد يختلف عما يُدرس في نظام يعتمد عـلى السـاعات المعتمدة، وينبغي أن يختلف ما يتاح تدريسه في عام دراسي واحد عما يتاح تدريسه في أكثر من عام.

ذلك أن اختلاف المساحة الزمنية ــ ممثلة في عدد الساعات ــ المُعطاة للتدريس يضع حـدوداً لـلواجب تدريسه في هذه المساحة، وللواجب الإمساك به في التدريس، ومن ثم

للواجب استبعاده منه، وواقع الحال يؤكد أن هذا الحقل ظُلِم ــ ويظلم ــ كثيراً بوضعه في فصل دراسي واحد، خاصة بالنسبة إلى الطلاب الذين يودون استكمال دراساتهم العليا فيه.

واللافت للنظر أن الفكر السياسي الإسلامي يتم تدريسه عبر أكثر من فصل في بعض الجامعـات الغـربية، وإن اختـلف بالطـبع محتوى التدريس ومضمونه، أما في بعض الجامعـات العربية فلم يكفه أنه ما زال يدرَّس كمادة اختيارية من شاء درسها ومن لم يشأ تركها، وإنما وضع من يدرسه تحت ضغطين زمنيين: ضغط الفصل الواحد الذي يفرض عـليه التـلخيص الممـل، وضغط الساعات المحدودة الذي يفرض عليه الإسراع الممل، وكلاهما يكون في النهاية على حساب مستوى مادة التدريس.

٦- الاخـتلاف حول عدد الدارسين للفكر السياسي الإسلامي، بما يستتبعه من الاختلاف حـول العـدد الأمـثل لمن يقوم بالتدريس للطلاب، والاختلاف حول العدد الأنسب للطلاب مستقبلي التدريس وحصيلته.

فالاخـتلاف الأول ناتج عن الاختلاف في الإجابة على تساؤل مفاده: هل من الأنسب والأجـدى أن يتعدد القائمون بالتدريس؟ فثمة من يرى أن عضواً واحداً متخصصاً يتولى التدريس تكون لديه مرونة أكبر فيما يقوم بتدريسه، وهذا أولى وأجدى من تعدد الأعضاء غير المتخصصين، أو غير المؤتلفين حول محتوى التدريس، وثمة من يرى أنه إذا تألف القـائمون بالـتدريس وضـاق عددهم كلما أمكن، واتفقوا مقدماً على محتوى عام لمنهج الـتدريس ومقـرره، وتـم تقسيم ذلك في خط منهاجي واضح ومحدد، فذلك أجدى للفكر السياسي الإسلامي، وأنفع للطلاب، خاصة وأن هذا الفكر يندب الاجتهاد والتعدد في كشف عطائه وتميزه.

والواقـع أن كـلا الـرأيين حيـن يُعرضان على خبرة الواقع يتضح أنهما ليسا بهذا الإطـلاق، فالأمر يتوقف على اعتبارات كثيرة، خاصة بظروف عملية التدريس ومناخها العـام في كل جامعة، ومن ثم فما يناسب إحداها قد لا يوافق الأخرى، والعبرة في النهاية بإيجاد ضمانات موضوعية تكفل أن يتم نقل محتوى ما يتم تدريسه ــ بصرف النظر عن عدد من يتولى عملية النقل ــ بشكل علمي متسق لا تناقض فيه، ولا خلل.

أما الاختلاف الثاني فناتج هو الآخر عن التباين في الإجابة على تساؤل مفاده: ما هو العدد الأمثل والأنسب للطلاب مستقبلي عملية التدريس؟ فـالذين ينتصـرون لـلطلاب، وتحكمهم نظم تدريسية تعطي للطالب الحق في أن يدرس الفكر ولو كان الطالب الوحيد ــ

مثل نظام الساعات المعتمدة ــ لا عبرة لديهم بالعدد الأنسب، قدر العبرة بالعدد الذي سجل في الفكر، وهو ما حدث بالفعل في جامعة آل البيت في الأردن؛ إذ سجل طالبان في الحقل في حين قام ثلاثة من أعضاء هيئة التدريس بالتدريس لهم، بشكل لا اتساق فيه. ولا نظام، وأوكل الأمر في النهاية حسماً للخلاف إلى الأقدم رتبة علمية وسبقاً معرفياً كي يتولى التدريس.

والذين ينتصرون لانضباط العملية التعليمية أيا كان مستواها يقرون بضرورة وجود حد أدنى من عدد الطلاب حتى تتكامل عملية التدريس، فإذا لم يتوافر هذا الحد لا يتم التدريس أصلاً، توفيراً للجهد والوقت، وحفاظًا على جدية هذه العملية، بل وحفاظاً على المقرر الدراسي أصلاً. وهنا يفرض تساؤل نفسه: هل يتغير محتوى هذا المقرر بتغير عدد الطلاب؟

المنطقي أن محتوى المقرر يخاطب به الكل كما يخاطب به الجزء، وما ينبغي تدريسه لجماعة، ينبغي تدريسه نفسه لطالب واحد؛ لأن المحتوى يستعلي بذاته وبالقائم بتدريسه بقطع النظر عن عدد المتلقي له، لكن المنطقي شيء والواقع شيء آخر؛ إذ ثبت أن حماس التدريس يفتر، ومحتواه يُختصر، كلما قل عدد الطلاب، وكلما كان الداعي إلى تسجيلهم في الفكر السياسي الإسلامي هو الاضطرار، أيا كانت أسبابه، والأمر هنا لا يعني أن القائم بالتدريس قد خرج على نطاق الأمانة في أداء رسالته، أو أنه قصر في استكمالها، خاصة إذا كان مشهوداً له التخصص والكفاءة، وإنما يعني أن الظروف الطبيعية والموضوعية للعملية التدريسية غير مواتية، بالمرة لإحداث التفاعل بين أقطابها، وعناصرها؛ ومن ثم فإن الخلل في هذه الظروف يفرض نفسه بشكل أو بآخر سلبياً على هذا التفاعل، وسلبياً على هذه الأقطاب وتلك العناصر.

**سادساً: قضية المصادر والمراجع في تدريس الفكر السياسي الإسلامي:**

وهي من القضايا المهمة والمعقدة في نفس الوقت، ذلك أن الخلط بين المصادر والمراجع هو إحدى آفات تدريس الفكر السياسي الإسلامي ودراسته، وهو خلط نابع في حقيقة الأمر من تصور أن المصادر هي المراجع أو العكس، ويبرز بصورة واضحة مع طلاب الدراسات العليا الذين يختارون قضايا أو مفاهيم أو أسماء في هذا الفكر كموضوعات لبحوثهم أو لرسائلهم العلمية، ومع ذلك تجد الواحد منهم ــ وربما الأغلبية ــ

لا يعــرف الفــارق بيــن المصادر الفكرية لما يدرسه، وبين المراجع العملية التي يمكن الاعتماد عليها في إثراء هذه المصادر بشكل أو بآخر.

ونقطــة الــبدء في التفرقة أن المصادر هي حجر الزاوية في مستويات الاقتراب من الفكــر وصــفاً وتحليلاً وتفسيراً، وهي منبع النصوص الفكرية فيه ومعينه، إنها الموارد الأوليــة التي ينبغي أن يردها كل من يدرس الفكر؛ لأنها لسان حال من أودعها خلاصة فكــره، وأفكاره، وصور هذه الأفكار، والمتحدثة نيابة عنه في غيابه حياً أو ميتاً، فأنت لا تستطيع أن تدرس فكر الطرطوشي، أو فكر القلقشندي، أو فكر الخوارج، أو فكر الإخوان المسلمين، أو غيرهم دون العودة المباشرة إلى مصادر كل منهم التي أبدعوها بأنفسهم.

غيــر أن الأمــر فــي المصــادر ــ على أهميتها وضرورة توافرها ــ لا يخلو من مشــكلات كــثيرة، أغلــبها من وجهة النظر الخاصة تنبع من غياب ما أمكن تسميته في موضــع آخر ــ تم تناول هذه المشكلات فيه بتفصيل ــ بنظرية المصادر، أو بعبارة أدق غيــاب رؤيــة منهاجية عامة تتناول مصادر التنظير السياسي الإسلامي عامة والفكر فيه خاصــة، مــن وجوههــا كافة؛ ليمكن التغلب على هذه المشكلات، ومنها في الفكر عدم المعرفة بالمصادر، وأنواعها، وتفريعات الأنواع، وسقوط أسماء بعض الذين صنفوا بعض المصــادر، وصعوبة التفرقة بين السياسي وغير السياسي في الأفكار الواردة في بعضها الآخــر، والجــرأة بــلا مقدمــات ضــابطة في التعامل مع المصادر، والتشابه اللغوي والموضــوعي أحياناً بين المصادر، وصعوبة الحصول على بعض المصادر، واستمرار بعــض المصــادر في شكل مخطوطات يصعب قراءتها إن تيسر الاطلاع عليها، واللغة الجافة والمعقدة في المصادر القديمة، وانتشار عوامل الإتلاف في بعض المصادر، وتشتت الكــثير من المصادر في دول غير مسلمة، وقد سبق التوقف عند هذه المشكلات بما يغني عن الإفاضة(١٣).

لكــن يظــل الوجه الآخر المكمل للمصادر يستحق التوقف عنده بتعمق وتفكير جاد، وأعــني قضية المراجع التي ربما تبدو بالنسبة إلى الكثيرين قضية أكثر تعقيداً وتشعباً من قضية المصادر، لاعتبارات كثيرة ترتبط أساساً بأنماط هذه المراجع في حديثها أو تناولها عموماً للفكر السياسي الإسلامي، على النحو التالي:

١- فهناك المراجع الساكتة عن هذا الفكر دراسة وتحليلاً، إما تعمداً وهذا شأن الكثير من المراجع الكبرى في الفكر السياسي خاصة الصادرة بلغات غير عربية، أو عن غير

قصد كشأن الكثير من المراجع التي حددت منهاجياً أنها معنية بتاريخ الأفكار – أو تطـور الأفكار، أو تاريخ الفكر – من المنظور الغربي وبيئته الحضارية. ومشكلة هـذا النمط من المراجع ليس في أنها ضيقت المجال للاطلاع على مختلف اتجاهات ومناهج الفكر السياسي الإسلامي، وإنما لأن العلمي والموضوعي منها أخلى السبيل، وتـرك البـاب مشـرعاً كـي تظهـر دراسات ومراجع ينقصها الكثير من العلمية والموضوعية، ومن ثم المنهاجية.

٢- وهناك المراجع الهاربة من تناول الفكر السياسي الإسلامي، ربما إيثاراً لعدم تحميل الـنفس ما لا تطيق من عناء، وربما احتراماً لها أن تخوض في حقل يحتاج إلى آلة تميز غير متوفرة، وربما انتظاراً لفرصة أرحب في دراسة هذا الفكر، كشأن بعض الدراسات والمراجع العربية التي رغم تناولها لتطور الفكر السياسي عامة فإنها لفتت الأنظـار إلى أنهـا ستفرد الفكر السياسي الإسلامي بحديث خاص لخصوصيته، ثم مضت الأعوام، ورغم ذلك ظل هذا الحديث وعداً وأملا لم يكتب لهما التحقيق بعد.

٣- وهـناك المـراجع المنـتقية التي تعمد إلى أسلوب العينة في دراسة الفكر السياسي الإسـلامي، ولكنها العينة المشوبة بنقائص عديدة، كتحيز بعض تطوراته، أو بعض مصـادره، أو بعض رواده، أو بعض أفكاره، أو بعض مناهجه، أو بعض مفاهيمه، وهكـذا يكـرس الانـتقاء الـتحيز، ويكرس التحيز الانتقاء، وكلاهما يكرس غياب الصورة الحقيقية الشاملة عن الفكر السياسي الإسلامي.

٤- وهـناك المـراجع المؤدلجة، وهي صورة أخرى للتحيز من منطلق قناعات فكرية ومذهـبية تؤدلج الفكر السياسي الإسلامي، وتسيّره حسب رؤيتها التي هي في المقام الأول رؤيـة مـن ألفهـا، وليـس حسـب ما هي عليه طبيعته، ليصير مع دراسة الماركسـي له مادياً تاريخياً، ومع الليبرالي تنويرياً ديمقراطياً، ومع الشيعي شيعياً، وهكذا ليحمل بأكثر من وجه، وليتخذ أكثر من صورة، وليبدو مع كل هذا التشويه لا هوية له، ولا أصل، ولا حدود، فالكل يدرسه ليخرج منه ما يريد، ويستنطق منه ما يشاء.

وثمـة فارق هنا بين الاجتهاد في الدراسة وهو مندوب بل ومفروض أحياناً، من حيث يظهـر مكنون هذا الفكر، ويفتح المنافذ أمامه كي يتحدث عن ذاته ورواده، وبين الإفساد

فـــي الدراسة ـــ المحظور والمرفوض ـــ من حيث يطمس مكنونه، ويضيق عليه المنافذ؛ كي يتحدث بلغة غير لغته، ويكشف عن ذات ليست ذاته.

٥- وهـــناك المـــراجع الجامدة في دراسة هذا الفكر نتيجة التقليد الأعمى، والاتباع غير الواعـــي أحيانـــاً لمـــراجع سابقة، وعدم تكليف النفس مشقة الإبداع في التأليف، إنه الجمود الذي يرفض أن يظهر الجوانب الاجتهادية والتجديدية في الفكر، ويفرض في الوقت ذاته أن ينغلق به في مسالك منهاجية تحجب هذه الجوانب، ورمي أية محاولة لكســر هــذه العزلة المفروضة عليه، ولرفع الحَجْر المقيد به بأوصاف أدناها عدم الأصالة والتبديد والاعتزالية الجديدة، وأعلاها قد يصل إلى درجة التكفير والإخراج من الملة.

٦- وهناك المراجع الواصفة المستغرقة في تفاصيل تاريخية مسحية، أشبه بسرد حكايات عـــن الفكر السياسي الإسلامي، وكأنه قصص وروايات يمكن التسلي بها والتسري عـــلى مـــا سبق، ويكفي تنويهنا السالف إلى مثالب ذلك حال الحديث عن المستويين الغالبين في تدريسه.

وإن كـــان المقام يقتضي التنويه إلى أن المراجع الواصفة إذا ما أضيفت إلى المراجع الجامدة أدخلت الفكر السياسي الإسلامي في قضايا ليست من أولويات فقه الواقع، ولا من توازناتـــه، ولا مـــن ضروراته، في الوقت الذي تباعد فيه أو أُبعد عن قضايا ـــ خاصة المعاصرة منها ـــ أكثر أولية وضرورية وتوازنية.

٧- وهناك المراجع الناقصة، ونقصها هنا على معنيين: الأول يشير إلى جهود واضحة فـــي بعض المراجع، لكنها تحتاج إلى مراجعة وطبعات جديدة، تستوعب ما استجد من تطورات الفكر السياسي الإسلامي الحديثة والمعاصرة، والثاني يشير إلى جهود مفتقدة في تأليف المراجع من قبل أناس هم الأجدر بالتأليف في هذا الحقل المعرفي، وبعضـــهم غادر هذه الدنيا، فكان رحيله خسارة كبيرة، وبعضهم الآخر شغل بهموم جانبية وضعت الفكر السياسي الإسلامي في آخر مراتب اهتماماتهم البحثية.

٨- وهناك المراجع الغائبة ليس بمعنى النقص كمعنى ثانٍ فيما سبق، وإنما غيابها ترجمة لافـــتقاد وندرة التأليف الجماعي في الفكر السياسي الإسلامي، إنها إحدى الإشكاليات الكاشـــفة للفجوة والازدواجية بين إلحاح الرغبة في تدريس هذا الفكر والدفاع عنها، وبين الإحجام عن الجهد الجماعي لإخراج مراجع فيه، إن الكتاب المرجع الجماعي

فـــي الفكر السياسي الإسلامي ليس نادراً فحسب ويكاد ألا يكون له وجود أصلاً، مع أن الكـــوادر العـــلمية موجـــودة، والمصادر على صعوباتها متوافرة، والإمكانيات الأخرى يسيرة، ومع ذلك تظل فجوة قول ما يُعَمل، وعمل ما لا يقال، إحدى فجوات العقل المسلم وتفكيره.

واقـــع الحال من استعراض الأنماط السالفة من المراجع وغيرهما من أنماط لم يتسع المقام لذكرها ينبئ عن أزمة متعددة الأبعاد في التأليف في الفكر السياسي الإسلامي، وأياً كان مردودها، فأخطر ما فيه الانطلاق في التدريس من أرضية نادرة الإبداع السابق فيها، وهـــنا يصير الأمر اجتهادياً، وكل حسب اجتهاده مُدَرِّساً وطالباً، وعندها لن تكون مفاجأة إن نـــدر الراغبون في التخصص في هذا الحقل، أو الراغبون في تسجيل رسائلهم العلمية فيـــه، ولـــنقارن إن شـــئنا بين عدد أولئك الذين سجلوا رسائلهم فيه وأولئك الذين سجلوا رسائلهم في حقل كالعلاقات الدولية، عبر عشر سنوات في كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة؛ لنعلم حقيقة الفجوة وأبعادها، ومن ثم حقيقة أسبابها.

**الخاتمة:**

أردت فيمـــا سبق إثارة بعض القضايا المنهاجية المتعلقة بعملية تدريس الفكر السياسي الإسلامي، لم يكن القصد منها إلا نقل بعض شجون خبرة متواضعة لأحد الذين مارسوها، رآها ضرورة حضارية وشرعية، وبين في المقدمة وجوهًا عدة لهذه الضرورة.

لكـــن يبقى إظهار الوجه الآخر في نقل خبرة تدريس هذا الفكر منوطاً بشهادة الطرف الآخـــر في عملية التدريس، وأعني الطلاب الذين درسوه في مرحلة البكالوريوس أو في مرحـــلة مـــا بعدهـــا، أو فـــي المرحلتين معاً، وأظن أنه لو قدر لهؤلاء تقديم شهادتهم أو شـــهاداتهم لتكامـــلت أمامـــنا الصورة من وجهيها، وجه من دَرَّس، ووجه مَن دُرِّس له، وعـــندها قد تكون ما دعت إليه هذه الورقة من تبادل الحوار العلمي الجاد والمفتوح حول الـــنافع والضـــار فـــي الخـــبرة السابقة للتدريس، وفي التدريس ذاته، الخطوة الأولى في توصيف الدواء الأنسب والأكثر رجاءً في عملية التخلص من الداء، بعد تشخيصه، وتحديد أسبابه ومسبباته.

هـــل معنى ذلك أن خبرة تدرس الفكر السياسي الإسلامي تنبئ عن تعرضه للابتلاء؟ والإجابـــة الصريحة نعم؛ ليس لأنه كعلوم الأمة الأخرى المبتلاة في عصر يضغط عليها

للانـــزواء والاصطباغ بالجاري مما يحيط بالأمة من ملوثات كثيرة، وإنما لأنه فوق ذلك يعـــاني من أزمة، وإلا ما كانت القضايا التي أثارتها هذه الورقة، وما كانت الدعوة الأكثر صراحة فيها إلى مناشدة الجميع بالإدلاء بدلوهم في إخراجه مما ابتلي به.

ودعـــوة مثل هذه إذا قدر لها الاستجابة وهو المأمول يجب أن تنتقل من مجرد رجاء تلبيـــتها إلى بـــرنامج عمل يكشف الوجوه الكثيرة في الابتلاء، في تعريف الفكر السياسي الإســـلامي، وفي قواعده، وفي مبادئه، وفي مناهجه، وفي مصادره، وفي مراجعه، وفي قضـــاياه، وفي أزمته المعاصرة، وبعبارة أدق برنامج عمل يجيب عن تساؤل مفاده: هل الابتلاء في دراسة الفكر أدت إلى الابتلاء في تدريسه؟ أم العكس؟ أم أن استحكام الابتلاء يجعل من الصعب تحديد السبب والنتيجة فيهما؟ ومن ثم يصير ضرورياً أن يتجه برنامج العمـــل الســـابق إلى الوجهتين معاً: الدراسة والتدريس؛ ليذهب الجفاء عن الفكر السياسي الإسلامي، ويبقى ما ينفع العلم والأمة منها، ويمكث، رضي من رضي، وسخط من سخط.

الهوامش الأولية:

١- نستحضر هنا ما أورده الإمام الغزالي في "إحياء علوم الدين" عن قوام العالم أو أصل الوجود البشري؛ حيث أسنده إلى الأصول والمهينات، والمزينات، وقسم كل منها إلى تفريعات. انظر: إحياء علوم الدين، بيروت: دار الخير، ١٩٩٤، ج١، ص ٢١-٢٢.
٢- حول العلم ومقاصده وآدابه وآفاته في المنظور الإسلامي، انظر على سبيل المثال: أبو عبد الله محمد بن سعيد بن رسلان، فضل العلم وآداب طلبته وطرق تحصيله وحمله، القاهرة: دار العلوم الإسلامية، طبعة ١٩٨٧.
٣- ناقش هذه القضية بتفصيل، مبيناً مدى الغفلة عن مصادر التراث الفكري السياسي الإسلامي، وإلقاء التهم دون تبين حول حقيقة هذه المصادر د. نصر عارف في مقدمة مؤلفه: في مصادر التراث السياسي الإسلامي، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤، ص ٧١-٧٢.
٤- هذه القضية سبق لنا التعرض لها ومناقشتها ضمن محاضرات عن "المفاهيم الإسلامية" في جامعة آل البيت على مدار أربع سنوات، وهي قيد الإعداد للنشر.
٥- انظر التفاصيل في د. مصطفى منجود: إشكاليات منهاجية عامة في دراسة الفكر السياسي، وفي حمدي عبد الرحمن (محرر) "المنهج في العلوم السياسية - ندوة تدريس العلوم السياسية في الجماعات الأردنية - جامعة آل البيت ٣١-١٢-١٩٩٧، المفرق بالأردن، ١٩٩٨، ص ٦٣-٦٩.
٦- النظر تحليلاً أو في العلاقة بين هذه المفاهيم في د. مصطفى منجود، في تعريف الفكر السياسي الإسلامي، بحث قيد النشر.
٧- نفس المرجع السابق.
٨- الجدير بالذكر هنا أن الفكرة هنا قد تأخذ أكثر من شكل كوحدة للمستوى الأفقي فقد تكون مفهوماً، أو منهجاً، أو قيمة، انظر: مصطفى منجود، إشكاليات منهاجية عامة في دراسة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص٨٩-٩٥.
٩- حول التحولات المعرفية لعلم السياسة وما أحدثته من آثار منهاجية: انظر: د. حمدي عبد الرحمن "علم السياسة: التحولات المعرفية والإشكاليات المنهجية " في: د. حمدي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٩-٢١.
١٠- أمكن توظيف هذه المناهج الثلاثة في بعض دراسات الفكر السياسي الإسلامية التي كانت موضوعات لرسائل الماجستير في العلوم السياسية تحت إشرافنا وأثبتت فائدة كبيرة: انظر على سبيل المثال: محمد سليمان أبو رمان، مفهوم السلطة السياسية في فكر محمد رشيد رضا، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة آل البيت بالأردن، ٢٠٠٠.
١١- انظر إشكاليات هذه المناهج الثلاثة في: مصطفى منجود، إشكاليات منهاجية عامة في دراسة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص٩٦-٧٧.
١٢- انظر ما أورد: د. محمد صفي الدين في بحثه عن "المنهج العلمي في العلوم السياسية" في د. حمدي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٩.
١٣- انظر: مصطفى منجود، "إشكاليات منهاجية عامة في دراسة الفكر السياسي"، مرجع سابق، ص ٧٧-٨٩.

# المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية[1]

أ.د. منى أبو الفضل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،،

إن الحديث عن خبرة تدريس النظم العربية هو حديث عن التحدي الذي عايشته منذ نحو عشرين عاما، تحديدا عام ١٩٨١/٨٠، وهي الفترة التي مثلت الإرهاصة الأولى لميلاد ما نسميه اليوم بالمنظور الحضاري. ومن ثم ترتبط هذه الخبرة أساسا بالمنهاجية، إذ أن حقل النظم السياسية العربية كان هو المجال الذي ظهر فيه السؤال المنهاجي الذي كان بدوره الخيط الأول لبداية رحلة تشكيل المنظور.

والواقع فإن تناول هذه الخبرة لا يمكن أن ينفصل عن رحلة العشرين عاما التالية، فالخوض فيها بمثابة إحياء ومعايشة لسيرة ممتدة، سيرة حقل وسيرة علم وسيرة ذاتية أيضا: هي بإيجاز سيرة علم وعالم، إن سمحتم لي أن أطلق على نفسي هذه الصفة.

إن الومضة الأولى التي بزغت في حقل النظم السياسية العربية منذ عقدين عاشت وتنامت عبر تراكم مستمر، تميز بأنه كان تراكما من الأمام، فالبدء فيه انطلق من صورة كلية وخطوط عامة حتى تبينت واتضحت التفاصيل فيما بعد.

وإنني اليوم، عندما استحضر لحظة الميلاد من خلال العوينات التي تشكلت عبر عقدين لا يمكن أن أقف عند هذه اللحظة الأولى، بل إني أحاول أن أنقل إليكم ملامح رؤية وخبرة عايشتها ولا زلت..

وأنبه هنا إلى أن الأسلوب الذي أنتهجه -الآن- في هذا العرض يصطبغ بالمنهاجية ذاتها التي انبثق عنها المنظور الحضاري والتي هي محل حديثنا الآن.

## مفهوم المنهاجية وتأسيس المدرسة الفكرية:

لعله من الأنسب هنا أن نبدأ بتعريف المنهاجية كمفهوم يتسم في ذاته بقدر غير قليل من الغموض. والمنهاجية تشير بشكل عام إلى كيفية تناول الأمور، كيفية الخروج من التركيز على "الماهية" إلى "الآلية".

(١) نص المحاضرة بعد التفريغ والتحرير

والمفهـوم عـند إطلاقـه في العلوم الاجتماعية ينطوي على عدة معان؛ فقد يقصد به مناهج وأدوات البحث، أو آليات التعامل مع المصادر وطرق الاقتراب..هذه معان، وهناك معـنى آخـر يرتبط بكيفية بناء عقل، وهذا المعنى الأخير يرتبط بمستوى آخر للمفهوم. مسـتوى يشير إلى كيفية توظيف/ إيجاد كل من اللغة والوسائل التي تمكن من نقل الفكر إلى أكاديميا.

هـذا المسـتوى الأخيـر هو ما يهمني هنا، إذ هو يتصل بالخبرة المعاشة في جماعة علمية، وعملية توليد المفاهيم ونقلها بحيث تدخل في سياق اتصال وتواصل، وتشكل قاعدة جديـدة تكـون بمثابة أساس للتراكم، قاعدة ليست معلوماتية بل علمية أكاديمية بالأساس. وهذه العملية هي ما نطلق عليها اختصارا مفهوم "تأسيس المدرسة".

## المنظور الحضاري والنقلة النوعية في الرؤية الكلية:

فيمـا اعـتدنا اليوم أن نسمع وأن نستخدم مصطلح ومفهوم "المنظور الحضاري"، فقد كـان الأمـر مختـلفا أشد الاختلاف عشية عام ١٩٨٠/٧٩. فقد شهدت هذه الفترة روحا مختـلفة، وكنت أعايش وقتها تيارات المد القومي فالإقليمي فالقطري، ولم يكون المفهوم آنذاك حاضرا على أي مستوى.

نعم كانت بعض الكليات –ومنها كلية دار العلوم– تدرّس مادة "حضارة إسلامية"، لكن هـذا كان مختلفا تماما عن غاية إدماج مفهوم "الحضاري" في الأكاديميا كما قصدتها. فلم يكـن هدفي تدريس النظم العربية على خلفية "لوحة جدارية" هي الحضارة العربية، فهذا محـض تعامل من الخارج. إنما الطفرة الحقيقية التي ارتبطت بميلاد المنظور الحضاري فـي حقـل العلوم السياسية والاجتماعية بوجه عام، تمثلت في اتخاذ المفهوم مدخلاً لتوليد إطـار مـنهاجي. بعبارة أخرى تفعيل فكرة الحضارة في مفاهيم وأطر مرجعية ومناهج دراسية وإدخالها إلى حيز الأكاديميا.

وقد اتضح هذا بشكل أكبر على مدار العشرين عاما التالية، من حيث تجاوز الاستخدام المتعارف عليه لكلمة "حضاري"، إلى استخدام المفهوم **لتشغيل نسق فكري معرفي يرتبط بتحـليل الظاهـرة الاجـتماعية؛ نسق بات يمثل نظاما منهاجيا متكاملاً قابلاً لأن يوظف ويطـبق لدراسـة وتشـخيص والـتعامل مع – ليس فقط ظاهرة السلطة أو حقل النظم السياسية العربية – بل سائر أبعاد الظاهرة الاجتماعية العمرانية.**

وعبر فترة العقدين الماضيين، شهد المفهوم ثقلا متواصلا، ولم يعد الأمر يقتصر على شخصـــي، إنمـــا أصـــبحت هـــناك مدرسة تتعدد فيها المفاهيم والمداخل. وبات للمنظور الحضـــاري موقعه في الأكاديميا، الأمر الذي لم يكن قائما بحال من الأحوال عام ١٩٧٩ ســـواء فـــي حقل النظم العربية أو غيره من العلوم. وبتعبير آخر لم يكن جزءا من العلم المـــتعارف عـــليه **normal science** بتعـــبير تومـــاس كون في مؤلفه "بنية الثورات العلمية".

لقد أحدث "توماس كون" ثورة علمية في أوائل السبعينات من خلال النتائج التي توصل إليهـــا من دراسته لتاريخ علم من العلوم الطبيعية، إذ شكك "كون" في التصور القائم على أن التقدم العلمي يأخذ شكلا خطيا وأن التراكم العلمي هو الكفيل بإحداث ثورة في العلوم. لقـــد شـــكك "كون" في الموضوعية في معقلها ألا وهو العلوم الطبيعية، فعل هذا في فترة كـــانت العـــلوم الاجـــتماعية تجـــتهد لأن تتأسى بالعلوم الطبيعية وتتخذها نموذجا model لتأسيس علوم اجتماعية علمية (وهو الإطار الذي ظهرت فيه المدرسة السلوكية في العلوم الاجتماعية ومنها علم السياسة).

أعود للقول أنه في إطار الممارسة المتعارف عليها لعلم السياسة في الوسط الأكاديمي، لـــم يكن هناك أي حضور لفكرة المنظور الحضاري. فلم يكن موجودا في المصدر الذي نستقي عنه-نحن الباحثين في المنطقة العربية- علومنا. لقد كانت دراسة النظم العربية تقع بين حقلين؛ حقل دراسات المناطق Middle East Studies وعلم السياسة political science. وفيمـــا كـــان علم السياسة الأمريكي علما قصير الذاكرة ليس له علاقة بمنظور له عمق زمني، كان علم السياسة الأوروبي يرتبط بخبرة حضارية مختلفة تماما.

وأعـــود مرة أخرى للكشف عن منهجي في هذا الاستعراض السريع للخبرة، من حيث التأريخ للعلم نفسه، وبيان الحيثيات التي تم فيها الكشف عن المنظور الحضاري؛ تاريخيا واجتماعيا فضلا عما يتعلق بوضع العلوم السياسية عشية عام ١٩٨٠.

ومـــا أود الـــتأكيد عـــليه هـــنا بصدد خبرتي المنهاجية، ونحن في هذا المقام العلمي الأكـــاديمي، هـــو ضـــرورة البدء في إعادة النظر ودراسة كل ما تعلمناه قبلا من زاوية المـــنهاجية، بحيـــث نتخلص من أسر وقيود الطريقة التي درسنا بها العلم، ونخرج من مجـــال المفردات **contents** إلى الملامح الخارجية **continual** لنضعها في إطار البراديم **paradigm**.

إن المنظور الحضاري يشكل براديم تتولد ضمنه المناهج، إذ يمكن من داخله توظيف مـــناهج قائمـــة واســـتنباط أخرى جديدة دون القيام بعملية أم تكييف ترقيعية مع الخارج. ومفهـــوم الـــبراديم أو ما يسمى برؤية العالم world view يشير إلى مجموعة من الأسئلة الكـــلية الـــنهائية مـــن قبيل: ما هو العالم؟ ماهية الإنسان ما هي الحياة؟ أسئلة تنتظم في منظومة من عدة عناصر:

الانطولوجـــي (ماهيـــة الوجود)، الابستمولوجي (أصول المعرفة، والمعرفة الصحيحة وغيـــر الصحيحة) الإكسيولوجي (معايير القيم التي على أساسها تؤسس الأحكام بالصلاح والفساد)، إسكاتولوجي (قضية الزمان، والحياة وما ورائها، والغيب والشهادة).

## خبرة التدريس ونقل المنظور:

داخل كل منا إمكانيات توليد وفهم، والمهم أن نكتشف هذا، لقد كان دوري في تدريس النظم العربية لطلبتي قبل عشرين عاما هو إحاطتهم بالمنظور وتقريب المقصود بالمفاهيم المجـــردة الـــتي نســـتعملها والتي منها: الكيان الاجتماعي الحضاري، والبيئة الحضارية الاجتماعية، ومفهوم الأمة..كنت باختصار أعيد تعريف النظم العربية من خلال **المعايشة الحضارية لتاريخنا**، ومن خلال **نحت المفاهيم** التي تعبر عنا لتكوين لغة سلسة ترتبط بنا وبخبرتـــنا الحضـــارية. أذكر في هذا الإطار عبارة مثل "النظام السياسي أساسه الفعالية والشـــرعية:قاعدة الوجود وقاعدة التمكن" ومفاهيم الدولة الشرعية والنسق القياسي، مفاهيم ليس لها علاقة البتة بالمفاهيم التي تدرس في الكليات الشرعية.

كـــنت أفعّل مفاهيم المعايشة والتوليد المنهاجي ونقل المنظور أيضا من خلال **الأدوات المـــرئية**، فكـــان دور المـــرئيات هو توليد الطاقة لدى الطلبة، والفكرة الأساسية هنا أن **الخطـــاب الموجه إلى العقل وحده لا يكفي في عملية نقل المنظور، فالإنسان ليس عقلا فقـــط، بل هو جملة أحاسيس**. ولكي نتجاوز التعامل مع مفاهيم مجردة، ولكي نستطيع أن نكتشـــف طاقـــة الإبداع داخل كل فرد، يجب أن نتجاوز مستوى التعامل التجريدي العقلي المحض، إلى إيجاد عملية متكاملة من المعايشة حتى تتحقق فرصة ظهور "ومضة الكشف" داخل الطالب/الإنسان.

ومـــن المهـــم التنبه هنا إلى أن أسلوب التعامل من خلال "التوليد" لا يأخذ في تطوره شـــكلا خطيا، بل إننا نبدأ من مستوى معين، فنصنع ونؤسس عناصر هذا المستوى، وفي

**مرحلة أخرى نلمس** هذه العناصر مجددا ونطورها وذلك في إطار عملية أقرب لأن تكون **دائرية لولبية.**

## الذاتي والموضوعي في التأريخ للعلم:

ربمـــا أنتقل هنا إلى جانب آخر، هو التأريخ للعلم من مدخل تتقاطع فيه السيرة الذاتية مع تأريخ العلم. فنتطرق إلى العلاقة بين الذاتي والموضوعي، ونتساءل هل يمكن التأريخ للعلم دون التأريخ للعالم؟ وينقلنا هذا إلى التساؤل عن جدلية العلاقة بين التفكير الذي يقوم على الانضباط التسلسلي والمنطقي من جانب، كأحد الطرق الأساسية في عملية بناء العلم، وبين نوعية أخرى من التفكير الإبداعي **creative thinking** التي ترتبط بالخروج عن العادي واكتشاف الجديد. وهي تساؤلات تقع في صميم التعامل مع قضية النقلة النوعية في الرؤية الكلية **paradigm shift**.

لقــد بــدأ الــتفكير في المنظور الحضاري انطلاقا من إيمان ويقين بأن هناك مصادر معــرفية خــبراتية ثــرية مخزونة في تراثنا وغير موظفة؛ مصادر ارتبطت بالحضارة الإســلامية إبان سيادتها كحضارة رائدة وبعقل إسلامي منتج، مصادر يشكل غيابها خللا سواء في دراسة وفهم الواقع أو محاولات تطويره.

هذا الإيمان والوعي ولّد تساؤلات معينة؛ ولّد محنة عشتها على المستوى الذاتي كانت هــي الــبداية لتلمس أبعاد البراديم الإسلامي. هذه المحنة وتلك التساؤلات أنتجتها درجة عاليــة من **الإحساس الحضاري**، هنا تماما تتقاطع سيرة العلم مع سيرة العالم. لقد نشأت بيــن حضارتين، وفيما كان تكويني العلمي في المجال الأكاديمي في إطار ما يسمى بالعلم المعتاد **normal science** حتى حصولي على درجة الدكتوراة، لكني في أصول النشأة، تقع سيرتي الذاتية على تقاطع حضارتين؛ الإسلامية والغربية. فبين أسرة تجمع بين العلم والدين من ناحية، ونشأة فعلية على أرض أجنبية هي إنجلترا التي رحلنا إليها وعمري لم يــتجاوز ســتة أشهر من ناحية أخرى، كان أول احتكاك لي بالعربية هي كلمات القرآن الكــريم الــتي ارتبطت بها ارتباطا بالأصول والمحضن. السيرة الذاتية مهمة هنا، لأنه، عندما تحيطنا التحديات في وسط ما، فإن رد فعلنا يتوقف إلى حد كبير على ذلك المخزون الذي نحمله في أعماقنا.

## حول المنظور الحضاري:

المنظور الحضاري لا يعني المنظور الإسلامي، بالأحرى لا يعني أنه صالح للتطبيق فقط على ظواهر أو مجتمعات إسلامية. لقد أُستقي المنظور بالفعل من المصادر المعرفية والحضـــارية الإســـلامية، تلك المصادر التي كانت غائبة عن التفعيل في المجال العلمي الحيـــوي، لكنه تجاوز مرحلة بداياته الأولى عندما ولد ليعالج أزمة النظم العربية، ليصبح فـــي ذاتـــه بديـــلا في التعامل مع الأزمة العالمية الراهنة في الأكاديميا. بمعنى أنه يقدم إمكانيـــات - يســـتبطنها في المنظومة المعرفية التي يحملها - لعلاج الأزمة المتمثلة في الـــتداعيات الفكـــرية والواقعية العالمية لتطبيق المنظور الحداثي/العلماني الذي يتخذ من الإنســـان والطـــبيعة محـــورا ومرجعية له **anthropocentric** ويحلله -أي الإنسان-إلى عناصره الطبيعية المادية الجنسية بالأساس.

والمـــنظومة المعـــرفية المشار إليها هنا هي ما يطلق عليه: النسق المعرفي التوحيدي **Tawhidi episteme** وهـــو نســـق يتميز بقيامه- من حيث المنطلق- على إطار مرجعي عـــاقد هو التوحيد، وبانفتاحه من حيث الوجهة والمسار: انفتـــاحا رأسيا على عالم الغيب والشهادة، إذ تأخذ مصادره المعرفيـــة بالوحي والوجود في آن، وكذا انفتاحا أفقيا على "الآخـــر" بمعنى أنه نسق يتجاوز الخصوصية والذاتية ليأخـــذ بسنة التفاعل والتحـــاور.

والمـــنظور الحضاري استنادا إلى هذا النسق، يقوم على "التوحيد" كنسق أونطولوجي معـــرفي قيمـــــي، وليس كانتماء "ديني"، بما يعني إمكانيات توظيفه في قـــراءة التاريخ الإنساني، وعبر المجتمعات والثقافات المتباينة.

مـــن ناحية أخرى ينبغي التأكيد على أن أي منهاجية أو أي منظور قد لا يكفي وحده للإيفـــاء بحاجـــة موقع، فالمنظور الحضاري المتولد عن كل من البيئة الإسلامية والقرآن كمصـــدر معـــرفي، قادر على أن يوظف في معالجة ودراسة ظواهر عديدة، ويمكنه بهذا الصدد أن "**يتكامل**" مع غيره. وعلى سبيل المثال، حين نتحدث عن تقويم الواقع الإسلامي الـــراهن بصـــدد إحـــدى القضايا، ولتكن قضية المرأة مثلا - وهي محور اهتمام بحثي وموضوع مشروع فكري يتم تفعيله حاليا في إطار المنظور الحضاري- يمكن الاستفادة مـــن المناهج الراهنة في العلوم الاجتماعية (والتراكم النقدي العلمي للمدارس النسوية)، فيمـــا يخـــص عمليات قراءة التراث وتوصيف الواقع ونقده وتفكيكه، في حين تتم مرحلة

البــناء فــي ضوء المصدر الأساسي الذي ارتبط بالوحي، القرآن، ويتم تحكيم القرآن في الــتراث، ليــس من خلال التعامل مع آيات بعينها بل من خلال البراديم الذي يتشكل في ضوء القرآن.

وعــلى ذكــر "التكامل" تجدر الإشارة إلى أن المنظور الحضاري بدأ باسم "المنظور التنموي التكاملي". ففضلا عن أن الدراسات التنموية في التعامل مع النظم كانت هي أنسب مــا يمــثل قــاعدة الانطلاق الأساسية التي يمكن للطلاب أن يستندوا عليها في وقت كان المنظور فيه قيد التشكيل في قاعات الدرس ذاتها، فإن مفهوم التكامل كان ينطلق من وعي بوجــود شئ مفقود وواقع مأزوم يتطلب نوعاً من التكامل لتجاوزه. ينقلنا هذا لفكرة أخيرة تتعــلق بأن المنظور الحضاري لم يجئ ظهوره كرد فعل لأفكار قائمة، بل جاء،كما قلت وأكــرر، عــلى خــلفية الوعي بأن هناك أبعاداً وإمكانيات غائبة يمكن إدخالها إلى مجال الأكاديميا لتعالج أزمات قائمة.

## الأنساق المعرفية المتقابلة:

حمــلت خــبرة تدريــس النظم السياسية العربية بذور ملفات معرفية ومنهاجية عديدة بــزغت وتبلورت خلال المرحلة التالية، وساعدت هذه الخبرة على التجديد في الأكاديميا، وإعــادة بناء منظور يستوعب الظاهرة الحضارية على أساس مقارن. وأتناول هنا تحديدا مشروع الأنساق المعرفية المتقابلة، والمنظومتين التوحيدية والحداثية.

حيــن نــتحدث عن المنظومة التوحيدية وعن المنظومة الحداثية فنحن نتناول نظامين معرفيين متقابلين، أما المنظومة الحداثية، فهي ما أسميه "المنظومة العلمانية"، تتمحور هذه المــنظومة حــول الإنسان كمركز، وتتخذه مرجعية في ذاته، وتولد هذه المرجعية النسبية نوعا من **الــتأرجح** في الثقافة، حيث تتأرجح الأفكار ما بين طرف ونقيضه، المثالية القحة مــن جهة والمادية القحة من جهة أخرى، وبينهما مستمر وهو ما أسميه "**المسقط الأفقي**" لثقافة ليس لها ميزان ضابط. (مسقطاً؟) تتشكل عبره النظرة لكل الظواهر، بما فيها الدين.

أمــا داخــل المنظومة التوحيدية، فيبرز **الوحي** كمعيار حاكم يحدد اتجاهات الغايات والمقاصــد ويضــع الحدود، ومن ثم فكأن المنظومة التوحيدية تنتظم حول **محور رأسي** **vertical bearing** يصل بين الأرض والسماء، عالم الغيب وعالم الشهادة، بين الله والعالم، بيــن الخــليقة والخالق، بين الحياة الدنيا والآخرة..الوحي هنا ليس أمرا تاريخيا، بل هو مصــدر أساســي حوله تتشكل أرض وسطى تتماهي فيها الأبعاد المعنوية/القيمية/الغيبية

بالأبعاد المادية/الحاضرة، كما أن الإيمان باستمرارية الحياة في "الآخرة" أمر له انعكاسات مباشـــرة فـــي الفكـــر والواقـــع (الصدقة المستمرة/الوقف).. ومن ثم تنشأ حضارة وسط **median culture**، وهـــذه لهـــا تأصيل منهاجي منبته قوله -تعالى- "وكذلك جعلناكم أمة وســـطا" (إن القرآن هنا يعطينا التوجه **orientation** والقيمة الكلية، ليأتي دور الفكر في البحث والتفعيل).

هـــذه الحضـــارة الوســـط هـــي التي احتضنت مفكرين، مثل: ابن رشد وابن خلدون وغيرهم، هؤلاء الذين جسدوا معنى أن الإنسان ليس "عقلاً" و "مادة"، لكنه **وحدة منسجمة**، يتماهى فيها العقل والمادة. هذا بينما يتم توصيف مثل هؤلاء المفكرين من داخل المنظومة المهيمـــنة (العـــلمانية) بعـــبارات من قبيل "أنهم ممثلون للعقلانية الإسلامية التي لم تأخذ مداهـــا.." ولا يفهم من يقول هذا أن هؤلاء لا يمكن تسكينهم على "الخط المستمر الأفقي" الذي يميز ثقافة التأرجح الحداثية.

وحيـــنما نتحدث هنا عن حضارة لها مركز ودائرة، فنحن **نوجه خطابا للمسلم وغير المســـلم**، للمسلم لنُوعِّيه بمصادره المعرفية الأساسية، ولغير المسلم لكي يفهم أن كل عالم له مركز، وأن التوحيد مبدأ كوني. إن التأصيل للتوحيد يستوعب الأبعاد الحياتية المختلفة ويقدم لنا **world view** التي سبق أن تحدثنا عنها.

## المحنة:

"العـــزلة" و"المـــنفى" هي تحديدا المحنة التي يعيشها الفكر والمفكر، مسألة أن لا يجد قـــنوات للتواصـــل والاستمرار وتشكيل قاعدة، ونحن نعود هنا لفكرة المدرسة. إنني في الواقـــع لم أنشر إلى اليوم أي كتابات حول المنظور الحضاري في دراسة النظم العربية، ومـــع هذا عاش المنظور واستمر، وهو يجد مصداقيته من خلال ارتباطه بمدرسة تشكلت من أولئك الذي اكتشفوا أنفسهم وبدأوا في تقديم إسهامات فكرية مختلفة على الصعيد نفسه. لكـــن المحـــنة لم تنته بل يظل قائما عبء الحفاظ على حياة وحيوية مدرسة لها مصداقية وقدرة مستمرة على إحداث التراكم النوعي، وذلك مع استمرار التوسع والانتشار لتطبيقات المنظور الحضاري في مختلف الحقول الفكرية.

لقـــد بـــدأ المنظور الحضاري من مجال النظم العربية، لكنه تجاوز التخصص الضيق بقدرة كبيرة على الحراك، ليؤطر حقولا مختلفة في العلوم الاجتماعية. فقد انقطعت صلتي

المباشـــرة بحقـــل النظم السياسية العربية منذ عام ١٩٨٦، وحينذاك بدأت أعايش تجربة معاكسة.

فبعد المعاناة الأولى التي صاحبت محاولات بناء المنظور وتجنب الترجمة عن الغربي وفرضه على الداخل الحضاري، بدأت -بعد سفري للولايات المتحدة- في محاولة لترجمة خلاصة الفكر الذي وُلد في الرحم الحضاري الإسلامي إلى الخارج، وبدأت عملية جديدة لنحت المفاهيم بالإنجليزية لتقديمها للآخر وللأكاديميا العالمية.

بعد ذلك قمت بخوض ميدان خبرة جديد في حقل الدراسات الغربية، حيث فتحت نافذة على الفكر الفلسفي الغربي، وبدأت مشروع الفكر الغربي: بحثا في الجذور المعرفية لهذا الفكـــر، ونقدا من منطلق معرفي مغاير، ووجدتني حينها أعود من جديد لدائرة المنظور الحضـــاري الإسلامي، فيتبلور مشروع الأنساق المعرفية المتقابلة، ثم يُفتح ملف جديد هو ملف المرأة المسلمة، وربما أتوقف هنا لدى هذا الملف لما ينطوي عليه من أهمية بالغة.

لقـــد بدأ اهتمامي بقضية المرأة بمحض الصدفة، وفي خضم انشغالي بمشروع "الفكر الغـــربي" حيث لاحظت مدى الأهمية التي يحظى بها ملف المرأة المسلمة في دوائر الفكر الغـــربي بشـــكل عـــام والنسوي بشكل خاص، والذي تحول في الربع الأخير من القرن العشرين إلى مدرسة لها نفوذها في إطار الأكاديميا، وعلى المستوى السياسي أيضا (وذلك بعـــد أن بـــاتت قضـــايا المرأة مع قضايا حقوق الإنسان جزءا من إعادة تكوين الشرعية الدوليـــة، وأداة لاخـــتراق وتغيير مجتمعات العالم الثالث) وبدأ يتبلور لديّ هدف جديد هو **التأصـــيل لخطـــاب عـــالمي يتعامل مع قضايا المرأة من منظور حضاري**، وذلك تجاوزا للخطاب الرسمي الذي يقر الوضع القائم تمسكا بمقولة "إن الإسلام أعطى المرأة حقوقها"، وتجـــاوزا كذلـــك للخطاب الفقهي الذي يتعامل مع الجزئيات دون إعطاء رؤية كلية. وبدأ الـــتفكير في نقل حيز تطبيق النقلة النوعية **paradigm shift** -من مجال المواجهة بين الإســـلام والغـــرب- إلى مواجهة مع أنفسنا، مع الداخل: فننظر التراث الفكري الإسلامي نظرة نقدية، ونحاول إصلاح الفكر الإسلامي، إلى الحد الذي لا يقف فيه التراث حائلا بين القرآن الكريم وبين تعامل عقلنا المعاصر مع واقعنا.

وأخيـــرا فإنـــنا فـــي هـــذا المقـــام، إذ نلمسنا ملامح النقلة النوعية في الرؤية الكلية **paradigm shift**، فقـــد راجعنا ميلاد رؤية حضارية من خلال تسليط الضوء على العمل المنهاجي المستمر خلال العشرين عاما الأخيرة.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

# الشرق الأوسط في الرؤى الأكاديمية الغربية
# وفى دراسات العلاقات الدولية[1]

د. عماد الدين شاهين

## مقدمة:

يعتبر مصطلح الشرق الأوسط من المصطلحات الغامضة التي شاع استخدامها بعد الحرب العالمية الثانية. فهو لا يشير إلى منطقة جغرافية محددة ذات حدود ثابتة، ولا يتم تطبيقه على رقعة معينة أو مجموعة دول بعينها. وعلى الرغم من وجود العناصر التي تميز هذه المنطقة عن غيرها من المناطق الأخرى، كالدين والثقافة والتاريخ واللغة والأصل العرقي مثلا، التي تميزها عن أوروبا أو آسيا الصغرى أو الشرق الأقصى، إلا أن عوامل سياسية وليست جغرافية هي التي صاغت هذا المصطلح لتعطيه شكلا متغيرا وغير ثابت يشكل ثم يعاد تشكيله طبقا لاهتمامات ونفوذ الدول الغربية وأجندة مصالحها في المنطقة.

ومصطلح الشرق الأوسط بدأ يشيع استخدامه خلال الحرب العالمية الثانية بعد تأسيس "قيادة الشرق الأوسط البريطانية" – British Middle East Command ومركز تموين الحلفاء في الشرق الأوسط Allied Middle East Supply Center. وقام هذان المركزان بخدمة قوات الحلفاء المتواجدة في دول شمال أفريقيا والدول الآسيوية الواقعة غرب الهند. ومنذ ذلك التاريخ أصبح مصطلح الشرق الأوسط أكثر شيوعا في الاستخدام من مصطلح الشرق الأدنى، على الرغم من أن المصطلحين يستخدمان في بعض الأحيان بصورة متبادلة، إلا أن الشرق الأدنى بات يشير إلى دول البلقان فقط، وفى أحيان أخرى إلى دول البلقان ومصر والدول الواقعة غرب أسيا. كما أن مصطلح الشرق الأوسط يستخدم أيضا بشكل غير ثابت يبلغ من الاتساع ليشمل الدول الواقعة من المغرب الأقصى على المحيط الأطلسي وحتى الباكستان في أسيا ومن تركيا في الشمال إلى السودان في الجنوب. وفى أحيانٍ أخرى يضيق هذا المصطلح لينحصر في الدول العربية الواقعة شرق البحر المتوسط إضافة إلى تركيا وإسرائيل وإيران.

وظهر هذا الغموض واللبس في استخدام المصطلح بشكل واضح عند استخدام الإدارة الأمـــريكية لمصطلحي الشرق الأدنى والشرق الأوسط خلال الخمسينات. فقد عرف وزير الخارجيـــة الأمريكي جون فوستر دلاس عام ١٩٥٧ الشرق الأوسط بأنه المنطقة الممتدة مـــن ليـــبيا فـــي الغـــرب والباكستان في الشرق وتركيا في الشمال والجزيرة العربية في الجـــنوب ليشمل أيضا السودان وأثيوبيا. وأشار إلى أن مصطلحي الشرق الأدنى والشرق الأوســـط يمكـــن اســـتخدامهما بطـــريقة متبادلة. وفي العام التالي استخدم الرئيس دوايت ايزنهاور تعبير الشرق الأدنى دون الإشارة إلى الشرق الأوسط. وفي رد وزارة الخارجية الأمـــريكية عـــلى استفســـارات الصحافيين حول هذا الأمر أشارت إلى أن المصطلحين يشـــيران إلى نفس المعنى إلا أنهما يشملا الدول التالية: مصر وسوريا وإسرائيل والأردن ولبـــنان والعـــراق والممـــلكة العربية السعودية واليمن ودول الإمارات (أبو ظبي ودبي والشـــارقة ورأس الخيمـــة وأم القوين وعجمان) والبحرين وعمان والكويت. وبذلك فإن وزارة الخارجيـــة الأمـــريكية ووزير الخارجية، كلٌ قد قدم تعريفا مختلفا للشرق الأوسط والدول التي تشملها هذه المنطقة. وفي عام ١٩٥٩ وصل أحد الجغرافيين العاملين بوزارة الخارجيـــة الأمريكية إلى نتيجة مفادها أنه من الصعب تعريف الشرق الأوسط. ولم تكن بريطانيا، والتي لها باع أكبر وتاريخ أطول بالمنطقة أحسن حظا من الولايات المتحدة في هذا الشأن. حيث إنها أيضا واجهت صعوبة كبيرة مع هذه المصطلحات. ففي عام ١٩٤٧ صـــرحت الحكومـــة البريطانية أنه "عندما يتطلب الأمر الدقة، فإنه ينبغي ألا نستخدم هذه المصطلحات."[٢]

وهكـــذا يـــبدو أنه على الرغم من وجود العديد من المقومات والثوابت المشتركة بين بـــلدان المـــنطقة والعناصر التي تميزها عن بلدان مناطق أخرى مجاورة لها، إلا أنه يتم اســـتخدام مصطلح ذي دلالة سياسية غير نابع من المنطقة ذاتها، ودون أن يكون لـــه أية ثوابت جغرافية، بحيث يكون سهل التشكيل من آن إلى آخر ليتسع ويضيق طبقا للمصالح واهتمامات الأجندة السياسية الغربية، الأمر الذي يكشفه تغير الرؤية النظرية تبعاً للمدارس الفكـــرية الســـائدة، وكذلـــك الشكوى المتكررة من غياب النظرية المفسرة لطبيعة السلطة والمجـــتمع والدولة في الشرق الأوسط على نحو ما يبين من النقاط التي نتناولها في هذه الورقة.

### أولاً: الشرق الأوسط في الرؤى الأكاديمية الأوروبية والأمريكية:

كمـــا لـــم ينبع مصطلح الشرق الأوسط من المنطقة وإنما من خارجها تبعا لاهتمامات القـــوى الغربية ومصالحها السياسية، فإن الرؤية الأكاديمية الغربية للمنطقة نبعت بدورها من خلال الأطر والمناهج النظرية السائدة في الغرب والمهيمنة على مدركات متخصصي العـــلوم الاجـــتماعية الغـــربيين. كما ارتبط الكثير من هذه الدراسات بأجندة الاهتمامات السياســـية الحكوميـــة ورغبات المؤسسات الخاصة الداعمة للجامعات والباحثين، مما أفقد معظـــم الدراسات والتحليلات الغربية عن الشرق الأوسط الأساس النظري المتماسك الذي يساهم في فهم الأنساق السياسية والاجتماعية والثقافية الخاصة بالمنطقة بصورة مرضية. وأدى غيـــاب هـــذا الأســـاس الـــنظري الخاص إلى سيطرة التفسير الثقافي لتبرير عجز الأكاديميين الغربيين عن فهم خصوصية المجتمعات الشرق الأوسطية فيما يتعلق بظواهر سياسية واجتماعية معينة كالسلطة وعلاقات القوة، أو عدم قدرتهم على فهم طبيعة النظام السياسي بشكل عام. وفي هذه الحالة، يمثل التبرير الثقافي أسهل، وليس بالضرورة أدق، وســـيلة لتحليل الظواهر. وفي هذا الشأن، يقر جيمس بيل بأن "النظم السياسية في الشرق الأوسط تظل مستعصية على الفهم الغربي اليوم كما كان الحال منذ خمسين عاماً."[٣]

وفيما يلي نعرض للرؤى الأكاديمية الأوروبية والرؤية الأمريكية بحيث يتم التعرف على ملامح تلك الرؤى ومراحل تطورها.

#### أ- الرؤية الأكاديمية الأوروبية: وتمثلها الرؤية البريطانية والرؤية الفرنسية:

فبالنسبة للرؤية البريطانية يقسم تيم نيبلوك الدراسات الأكاديمية البريطانية عن الشرق الأوســـط إلى مرحلـــتين زمنيـــتين: المرحلة الأولى تمتد من الخمسينات وحتى منتصف الســـبعينات والمرحلة الثانية تبدأ بعد ذلك التاريخ. وقسم الدراسات الأكاديمية التي أنجزت خـــلال المرحـــلة الأولى إلى دراسات عامة ودراسات متخصصة. أما الدراسات العامة فـــتميزت بســـيطرة الرؤية التاريخية الشاملة للجوانب المختلفة لموضوع البحث، وتفاوت مستوى التحليل طبقا لخلفية وتكوين الباحث. ومن أمثلة هذه الدراسات دراسة بيتر هولت عـــن تاريخ السودان المعاصر، وبرنارد لويس عن ظهور تركيا الحديثة، وبيتر مانسفيلد

عـن مصـر فـي عهـد عبد الناصر، وباترك سيل عن الصراع حول سوريا، ودراسة بانايوتس فاتيكيوتس عن تاريخ مصر الحديث.

أمـا الدراسـات المتخصصـة فهـي تلك التي تمت من خلال أكاديميين في مجالات متخصصـة كالجغـرافيا والاقتصاد، وعلى وجه أخص في مجال التاريخ المعاصر وعلم انثربولوجيا الاجتماع. وشكل علماء التاريخ بمركز الشرق الأوسط بجامعة أكسفورد نواة هامـة لهـذا التخصص، كما قدم المؤرخون بمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية أيضا إسـهامات هامـة فـي هذا الشأن. واعتمدت هذه الدراسات على بحث أرشيفي تفصيلي وبالتالي ركزت على أحداث ترجع إلى ثلاثين عاما في القدم من تاريخ الدارسة.

ويشير نيبلوك إلى محدودية قيمة الدراسات الأولى التي تمت عن الشرق الأوسط خلال تـلك الفـترة، ويعـزو ذلك لغياب الرؤية الفكرية التي ترتكز على قاعدة نظرية متكاملة الاتجاهـات. حيـث لـم تسـاهم هـذه الدراسـات في فهم الأطر السياسية والاقتصادية والاجتماعية للشرق الأوسط ككل. أو على أقل تقدير، لم تساهم كما ينبغي لو تم ربط هذه الدراسـات بـنظريات تسـهل عملية إجراء مقارنات وشرح الاختلافات بين المجتمعات الشرق أوسطية والنظم السياسية في المنطقة. ويرى نيبلوك أن الدراسات التي أجريت عن المـنطقة بشـكل عـام تعامـلت مـع كـل دولة ككيان متميز قائم بذاته لـه خصائصه وديـناميكياته المميـزة. وأدى غياب الرؤية النظرية لبعض الدراسات إلى سيطرة بعض الفرضـيات المتعلقة بالمجتمع والثقافية العربية على التحليل دون وجود مبرر كاف لذلك. وفشلت في النهاية في إبراز الملامح العامة للمنطقة بشكل متسق ومتماسك.[٤]

أما المرحلة الثانية والتي تمتد من منتصف السبعينات فقد غلب عليها الاتجاه التكاملي بين التخصصات الأكاديمية المختلفة، والتي كان يتم التعامل مع جوانبها في السابق بشكل منفصل. وأصبحت هذه الدراسات تتميز بربط العناصر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأيدلوجية لتحديد نماذج ونمط التفاعل وراء البنى التي تحدد مجريات الأحداث بالمنطقة. وعادة ما يحاول الباحثون دراسة هذه النماذج من خلال إطار نظري.

والمجالات الرئيسية التي شهدت تطورات للدراسات الأكاديمية التكاملية هي الاقتصاد السياسـي للمـنطقة، ومصادر الثروة والتراكيب الاجتماعية، والأيدلوجيا والدولة. وسعت دراسات الاقتصاد السياسي إلى البحث في طبيعة الدولة في الشرق الأوسط ودور الطبقات والفـئات الاجـتماعية داخل هذه الدولة، كما اهتمت بعلاقات التبعية وأثر سياسات الدولة

عـــلى مصـــالح الطـــبقات والجماعات في المجتمع. وبرز في هذا الحقل أربعة اتجاهات رئيســـية تتناول النظرية العامة للاقتصاد السياسي في الشرق الأوسط،[٥] ودراسات حول دول الشـــرق الأوســـط وتحليل دور الطبقات والجماعات والتفاعلات الاقتصادية الداخلية والخارجيـــة،[٦] ودراسات حول البيروقراطية ودورها في الدولة والمجتمع،[٧] ودراسات حول الوضعية الاقتصادية وأهداف بعض جماعات المصالح في المجتمع.[٨] أما الدراسات الـــتي أولت اهتماما بمجال مصادر الثروة والتراكيب الاجتماعية فقد ركزت على الثروة البشرية والقوة العاملة العربية وعلى ظاهرة الهجرة واتجاهاتها بين مواطني الدول العربية وكذلـــك عـــلى الثروة النفطية وأثرها على نمط التنمية والنمو في المنطقة.[٩] وفي مجال الأيدلوجيـــا والمجـــتمع فقد ركز العديد من الدراسات على التفاعل بين البنية الاجتماعية والأفكار، واستند البعض منها على اتجاه الاقتصاد السياسي في التحليل في بحث مواضيع مـــثل الجـــذور الاجـــتماعية للأيدلوجيـــات العلمانية، والصحوة الإسلامية، والصهيونية السياسية، وأنثروبولوجيا الإسلام.[١٠]

ويرى نيبلوك أنه على الرغم من الإسهامات التي قدمتها الدراسات البريطانية في تلك المرحـــلة، مـــن حيث استفادتها وربطها لعناصر من حقول أكاديمية مختلفة، ومحاولاتها الاستناد إلى بعض المفاهيم النظرية، الأمر الذي عمق النظرة إلى الشرق الأوسط، إلا أن الديـــناميكيات المحـــددة للـــنموذج العـــام للدولة والمجتمع بالشرق الأوسط تظل غامضة وملتبســـة؛ لأن الكيفيـــة التي ينبغي أن يرى بها هذا النموذج النظري غير واضحة حتى الآن.[١١]

وكمـــا هـــو الحـــال فـــي دراسة الشرق الأوسط في بريطانيا تأثر الاهتمام الأكاديمي الفرنسي بالتطورات والأحداث الواقعة في المنطقة وبتوجهات السياسة الفرنسية إزاء هذه الـــتطورات. ومثّل ظهور دولة ما بعد الاستقلال، والصحوة الإسلامية، والمجتمع المدني، وظاهرة هجرة المغاربة إلى فرنسا موضوعات جديرة بالبحث والدراسة من قبل الحكومة والأكاديميين الفرنسيين.

تركزت معظم الدراسات الصادرة عن المركز القومي للدراسات العلمية (CNRS) بباريس خلال الستينات وحتى منتصف السبعينات حول مفهوم الدولة الحديثة والخصائص والمؤسسات المكونة لها. وأهم الموضوعات التي تناولتها تلك الدراسات هي التصنيع

والإصلاح الزراعي وأجهزة الدولة والجيش والأحزاب السياسية والأيدلوجيات والنخب السياسية والشرعية.

ومع الأزمات السياسية التي أفرزتها تلك الدولة في المنطقة ظهر عجز نظرية الحداثة عـــن فهـــم الحـــركات الاجتماعية الفاعلة في المجتمعات الشرقية الأوسط. ومن ثم تحول اهـــتمام الأكـــاديميين منذ منتصف السبعينات إلى دراسة الصحوة الإسلامية أو ما يعرف بالإســـلام السياسي. وذهبت اليزابث بيكارد إلى القول بأن الاهتمام بالإسلام السياسي كان محاولـــة للخروج من مأزق التركيز على الدولة القومية ونظرية الحداثة الذي وصلت إلى طـــريق مسدود.(١٢) ودشن هذا الاتجاه أوليفييه كار بدراسته عن الإسلام والدولة في عالم اليوم، الذي تناول فيها الرؤية الإسلامية للدولة والاقتصاد والثقافة. وصدر بعد ذلك العديد مـــن الدراســـات عن الإسلام والدولة والمجتمع في المنطقة وعن الحركات الإسلامية في الدول المغاربية والعربية.(١٣) وعلى خلاف المستشرقين الذين ركزوا على دراسة الشريعة والفقه الإسلامي، تناول الجيل الجديد من الأكاديميين الفرنسيين بالدراسة العلاقة المباشرة بيـــن الإسلام والمجتمع من مختلف الجوانب الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، معـــتمدين عـــلى الدراسات الميدانية والاستبيانات. ولم يمنع هذا التحول الاهتمام بدراسة جوانـــب أخـــرى فـــي المجتمعات الشرق أوسطية مثل دراسة الاتصال واللغة وعلاقتهما بالدين والثقافة.

ومـــنذ منتصـــف الثمانينات جرى التركيز على دراسة الجماعات الوسيطة والمجتمع المدنـــي. وأجـــريت دراســـات عـــن علماء الدين والمثقفين والكتاب والمحامين والنقابات المهـــنية، والـــتي اعتبرت فئات هامة في عملية التطور السياسي والمشاركة السياسية من حيـــث قدرتهـــم عـــلى التفاوض والتعاون وحتى التصارع مع الدولة. كما حظيت المدينة الشـــرق الأوســـطية باهـــتمام الباحثين الفرنسيين في تلك الفترة، حيث شرعوا في دراسة ظاهرة التحضر من كافة جوانبها بما في ذلك العلاقة بين عملية بناء الدولة وبناء المدينة، وأنماط الهجرة من الريف إلى المدن، وأزمة المدن العربية، والتنظيم الاجتماعي والمكاني للمدينة العربية. وساهم في هذا المجال متخصصون من علوم اجتماعية مختلفة كالاجتماع والانـــثربولوجيا والاقتصـــاد والعمـــارة والجغرافيا. كما ظهر أيضا في بعض الدراسات محـــاولات تحـــليل أثـــر الميـــراث العثماني "البطرياركي"(!) على العلاقات الزبونية في المـــنطقة، وربط هذه الظاهرة بعمليات التحول والانفتاح الاقتصادي ونظام توزيع الثروة

وطبيعة الدولة. وغلب على هذه الدراسات عدم العناية بدراسة تاريخ المنطقة بصورة دقيقة وموضوعية والتأثر بالمدرسة الاستشراقية في التحليل.(١٤)

وأثارت ظاهرة الهجرة العربية قلقا للعديد من الدول الغربية ومن بينها فرنسا. واهتم الأكاديميون الفرنسيون بدراسة وتحليل أنماط الهجرة البينية العربية وهجرة المواطنين العرب، خاصة من دول المغرب العربي، إلى فرنسا. وركزت دراسات الباحثين على محاولة معرفة الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وراء هذه الهجرة ونتائجها. كما تناولت الدراسات التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للجاليات المغاربية في فرنسا وظاهرة عدم قدرتهم على الاندماج في الثقافة والمجتمع الفرنسي.

ولا يخلو أمر الاهتمام بدراسة موضوعات بعينها في فرنسا من روابط سياسية ومؤسساتية وتمويلية، وعلى قول جون كلود فاتين "إن دراسة الشرق الأوسط لا يمكن اعتبارها بريئة؛ لأنها من المحتمل أن تحدث نتائج خطيرة على المجتمعات التي يتم دراساتها وعلى الدراسين الأكاديميين أنفسهم من خلال تحديد شرعية أو عدم شرعية قطاعات معينة في هذه المجتمعات والجاليات."(١٥)

### ب- الرؤية الأكاديمية الأمريكية للشرق الأوسط:

يمكن تقسيم الرؤية الأكاديمية الأمريكية للشرق الأوسط إلى عدة مراحل زمنية، تأثرت كل مرحلة منها إلى حد بعيد بالأطر النظرية السائدة في حقل العلوم السياسية في الولايات المتحدة وبالاهتمامات السياسية للحكومة الأمريكية وأهدافها الاستراتيجية في المنطقة. ويمكن إجمال أهداف السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط خلال الأربعين عاما الماضية في احتواء مد النفوذ السوفيتي، وضمان تدفق النفط، وضمان أمن إسرائيل، والمحافظة على الأنظمة العربية الموالية للولايات المتحدة. وأدى تعقد وتناقض هذه الأهداف إلى عدم اتساق اهتمامات المختصين في شئون المنطقة وتغيرها طبقا للاهتمامات السياسية الآنية، والى افتقاد حقل دراسة الشرق الأوسط إلى أساس نظري وفكري يحول دون التخبط في المفاهيم والمصطلحات المستخدمة ودون غلبة الجانب الوصفي على التحليلات الأكاديمية.

### المرحلة الأولى: الحداثة والليبرالية الديمقراطية

بدأت هذه المرحلة في الخمسينات وامتدت حتى نهاية الستينات. فبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، اهتمت الدراسات الأمريكية بمحاولة فهم طبيعة مجتمعات دول العالم

الثالث والعوامل المؤثرة على العملية السياسية. وتأثرت هذه الدراسات بالنظريات المهيمنة علـى حقـل العلوم السياسية في الولايات المتحدة وخاصة المدرسة السلوكية ثم المدرسة الوظيفيـة البنيوية التي حولت الضوء عن الاهتمام بدراسة الدولة ومؤسساتها إلى تحليل النظم والأنساق السياسية والمدخلات والمخرجات ذات الدور المباشر في العملية السياسية. وكان الهدف الأساسي هو أن تتبنى الدول المستقلة حديثا النظام الغربي الليبرالي ونموذج التـنمية الرأسمالي والديمقراطية الليبرالية. وأصبحت نظرية الحداثة والتنمية هي النظرية السـائدة الـتي تم تقديمها لدول العالم الثالث كبديل عن الماركسية من أجل تحويلهم عن الاشتراكية وإثنائهم عن الدخول في فلك الاتحاد السوفيتي.

وركـزت أغـلب الدراسـات الأمـريكية عن الشرق الأوسط في تلك المرحلة على التوجهات والثقافة السياسية. وسيطرت التفسيرات الثقافية على التحليلات لشرح الظواهر غيـر المفهومـة أو غيـر المتوقعة. مما مثل تأثرا واضحا بالمدرسة الاستشراقية، حيث أصـبحت الـتقاليد الإسلامية تفسر العديد من الظواهر مثل الاستبداد السياسي وخضوع الشعوب للنظم السلطوية، ورد هذين الأمرين إلى شخصية وأسلوب نبي الإسلام (صلى الله عـليه وسـلم) وإلى الإسـلام من حيث حضّه أتباعه على الطاعة وتجنب الفتنة. إلا أن أصـحاب نظـرية الحداثة وعلى خلاف من المستشرقين أهملوا دراسة التقاليد الإسلامية بتفصـيل وموضـوعية؛ لاعتقادهم في المقام الأول أن هذه التقاليد زائلة، ولن تكون لها القـدرة على الصمود أمام انتشار الحداثة والعقلانية. ولهذا أخطأ أصحاب نظرية الحداثة خطأ واضحا بإهمالهم قراءة التاريخ وبنية السلوك السياسي والثقافي في المنطقة.[١٦]

أما أولئك الذين اهتموا بالمؤسسات السياسية وعملية بنائها، فقد جذبهم محاولات النظم "التعبوية" وأساليبها في بناء دولة ما بعد الاستقلال في المنطقة. وعلى الرغم من أن أغلب هذه النظم كانت نظما عسكرية وسلطوية وأبعد ما تكون عن الديمقراطية (البعث — ناصر — بورقيـبة — العسـكر فـي تـركيا)، إلا أن مناصري الحداثة رأوها نظما "مستنيرة" وضـرورية لإحداث القطيعة مع التقاليد ولتغيير توجهات الجماهير وقيادتها نحو الحداثة. وفـي هـذا الإطـار تم التركيز على دراسة النخب والأنظمة العسكرية وتجارب الحزب الواحـد في المنطقة والتي أطلق عليها "القيادة الثورية" المتحررة من روابط التقاليد.[١٧] كمـا عـنيت الكثير من الدراسات بالتصورات الأيديولوجية في المنطقة بعد أن حلت بعد

الحـــرب العالميـــة الثانية نخب جديدة محل النخب الليبرالية التي حكمت في فترة ما بين الحربين.[١٨] إلا أنه ظهر في نهاية الأمر أن هذه الأنظمة لم تتحرر من الروابط التقليدية للشـــللية والقبـــلية والأســـرة والطائفية. كما أن سياسات الدولة الحديثة في المنطقة والتي صـــورت على أنها أداة للإصلاح الاجتماعي وإعادة التوزيع وإحداث الحراك الاجتماعي تمـــادت في تركيزها للسلطة، وإحكام السيطرة على المجتمع، واللجوء إلى القمع والعنف، وإهمال بناء مؤسسات المشاركة السياسية الفعالة والإدارة السليمة والبيروقراطية الحديثة. ولـــم تكـــن هذه الدولة وحدها التي أهملت هذه الجوانب، وإنما أهملها أيضا علماء العلوم السياسية الأمريكيين في اتجاهاتهم النظرية عن المنطقة.

## المرحلة الثانية: المشاركة السياسية

بـــدأت هـــذه المرحلة في السبعينات واستمرت حتى أوائل الثمانينات وشهدت اهتماما مـــتزايدا من قبل الولايات المتحدة الأمريكية لدراسة المنطقة ومحاولة فهمها بشكل أعمق، فـــي محاولة منها لملأ الفراغ الذي خلفته بريطانيا بجلائها عن منطقة الخليج، وقيام أنور الســـادات بطـــرد الخـــبراء السوفيت من مصر لتتأهل الولايات المتحدة للعب دور أكبر، ولضـــمان اســـتقرار الاقتصاد الإسرائيلي بعد ارتفاع أسعار النفط عام ١٩٧٣ و ١٩٧٤، والـــتعامل مع الثورة الإسلامية في إيران. وظهرت سلبيات هذا الاندفاع الأمريكي الشديد نحـــو المـــنطقة فـــي تخبط أداء السياسة الأمريكية خاصة نحو الثورة الإيرانية واغتيال الســـادات والاحـــتلال الإسرائيلي للبنان. وفاجأت هذه التطورات الخبراء الأمريكيين في المنطقة، وبدت نظرية الحداثة كنظرية خاطئة وعلى أحسن تقدير بالغة التفاؤل، حيث بات واضـــحا أن أنظمـــة الشرق الأوسط لم تنهج طريق الحداثة المتوقع منها. وانقسم العلماء حـــول فهم هذه المشكلة: فمنهم من رأي عدم تماسك النظرية في الأساس ووجوب التخلي عنها، ومال آخرون إلى البحث في العوائق التي تحول دون تحقق توقعات نظرية الحداثة.

وتميـــزت الاتجاهـــات الأكاديميـــة فـــي تلك الفترة في التركيز على مفهوم المشاركة السياسية والاستقرار السياسي كمرحلة نحو بلوغ الديمقراطية والتعددية،[١٩] وعلى محاولة تطـــبيق نظريات التبعية التي ظهرت أساسا في أمريكا اللاتينية على الشرق الأوسط لفهم العلاقـــة بيـــن الوضـــعية الاقتصـــادية التابعة والانفتاح السياسي والتحول نحو التعددية السياســـية.[٢٠] وتـــرى أندرسون أنه في هذا الإطار، "استخدمت النظرية في شرح الحالة

المدروســة عوضا عن أن تكون هذه الحالة هي الأساس لبناء نظرية خاصة بالمجتمعات فـي منطقة الشرق الأوسط."[٢١] وقد يكون الاستثناء في هذه الحالات هو الدراسات عن النفط وأثره في تحول اقتصاد دول المنطقة وظهور مصطلح "الدولة الريعية" الذي كان له تأثيـرا كبيرا في شرح هذه الظاهرة في دول عديدة ومختلفة الأنظمة مثل السعودية وليبيا وإيران والكويت وغيرها. إلا أن دراسات الاقتصاد السياسي بصورة أشمل ظلت محدودة إلى قـدر كبير، وذلك لاستمرار التركيز على الدراسات العرقية والطائفية ونمط العلاقات الأبوية في المجتمعات العربية، ولصعوبة تحليل الدول النفطية داخل إطار الدولة السلطوية وتوصـيف الـنظم المـلكية الخليجية كنظم سلطوية عادية. وجاءت أهم المحاولات لربط الظـروف والأطـر البـنيوية، وخاصة الاقتصادية، بالعملية السياسية من قبل مجموعة MERIP خـلال السبعينات، والتي أخذت منحى انتقاديا لتوجه دراسة الشرق الأوسط في الولايات المتحدة.[٢٢]

وبعـد نجـاح الـثورة الإيرانية التي جاءت كمفاجأة للخبراء بالمنطقة، ازداد الاهتمام بدراسـة ومحاولة فهم الإسلام السياسي. وبرزت تفسيرات عديدة شملت جميع الاحتمالات الممكنة التي قد تشكل سببا في ظهور الصحوة الإسلامية مثل التفسيرات النفسية والثقافية والاجـتماعية والاقتصـادية والسياسـية. وغـلب الأسلوب الصحافي على كثير من هذه الدراسـات وكذلـك ما أسمته أندرسون أسلوب "مراقبة الملالي — Mullah Watch"، وأغفلت معظم الدراسات إجراء مقارنات بين الصحوة الإسلامية ومثيلاتها في المجتمعات الأخرى كالصحوة المسيحية واليهودية مثلا، أو مقارنتها بالحركات الاحتجاجية العلمانية. كما استعيرت نظريات الثورة بشكل عام وجرى تطبيقها على حالة إيران على الرغم من مساهمة الثورة الإسلامية الإيرانية في تغيير ومراجعة تحليل الثورات.

## المرحلة الثالثة: العلاقة بين الدولة والمجتمع

شـهدت نظرية السياسة المقارنة في الولايات المتحدة خلال الثمانينات اهتماما مجددا بدراسـة الدولة أو "عودة الدولة" كموضوع جوهري في للبحث في التغيير السياسي. ومن الطـبيعي أن يـنعكس هـذا الاهـتمام عـلى دراسات المتخصصين في الشرق الأوسط ومحـاولاتهم دراسـة تكوين الدولة ورصد التغييرات الجارية في المنطقة من خلال هذا المـنظور، ومن خلال بحث العلاقة بين الدولة والمجتمع في الشرق الأوسط وكيفية صنع

السياسات العامة ودور الدولة "كمنظم" لعملية التحول الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في المجتمع. ومن أبرز الدراسات التي أجريت حول الدولة في هذه المرحلة دراسة جياكومو لوتشياني عن الأمة والدولة والاندماج في العالم العربي، والتي جاءت في أربعة مجلدات ضخمة. وتناول هذا الكتاب دراسة جذور الدولة العربية، ومفاهيم الدولة في الفلسفة العربية والإسلامية، والسياسات التنموية في قطاعات الزراعة والصناعة والخدمات، والنظم المالية والميزانية في الدول النفطية وغير النفطية. إضافة إلى دراسة فؤاد خوري عن القبيلة والدولة في البحرين وايليا زريق عن الاعتبارات النظرية لدراسة اجتماعية للدول العربية وجبرائيل ابن دور عن الدولة والصراع في الشرق الأوسط.

كما لجأت العديد من الدراسات في هذه المرحلة إلى التفسير التاريخي لمحاولة فهم العلاقة بين الدولة والمجتمع، حيث تم التركيز على ديناميكيات الشرق الأوسط في مرحلة الدولة العثمانية وما قبل الاستعمار، والى دراسة السياسات العامة والبيئة الاجتماعية الريفية وعلاقاتها بنمط السلطة في المجتمع. كما كان لتحول عديد من الدول في المنطقة من نظام رأسمالية الدولة إلى اقتصاد السوق أثره في تركيز العديد من الدراسات على دور الدولة في تبني سياسات الانفتاح الاقتصادي، وأثر ذلك على العلاقة بين السلطة السياسية والقوة الاقتصادية في المجتمع.(٢٣) إلا أن معظم هذه الدراسات عانى من غياب المقارنات بين النظم السياسية والاقتصادية في المنطقة وعاملت كل دولة ككيان قائم بذاته.(٢٤)

## المرحلة الرابعة: المجتمع المدني:

شهدت فترة التسعينات اهتماما ملحوظا لدى المتخصصين في الشرق الأوسط بدراسة ما يسمى بالمجتمع المدني، والذي وضع فيه كثير من الدارسين الأمريكيين الأمل في تحقيق الديمقراطية الليبرالية، وإيجاد توازن بين سلطة الدولة والقوى الاجتماعية في المجتمع. وركزت العديد من الدراسات على الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية في محاولة لشرح مفهوم ومكونات المجتمع المدني ووسائل تقويته وتفعيله للقيام بدور فاعل في الحد من سلطة الدولة وتوسيع دائرة المشاركة السياسية. ومن أبرز الدراسات التي أجريت في هذا المجال دراسة ريتشارد نورتون (محرر) عن المجتمع المدني في الشرق الأوسط، والتي جاءت في مجلدين، ودراسة ريكس براينن وبهجت قرني وبول

نوبــل عن عملية التحرر السياسي والتحول الديمقراطي في العالم العربي.[٢٥] ولاشك أن هــناك العديــد مــن المشاكل المرتبطة بالاهتمام المتزايد بمفهوم المجتمع المدني من قبل الكــثير مــن الأكــاديميين الأمــريكيين. فالمفهوم نفسه ليس مفهوما جديدا ولا يسلم من الغموض. فجل الدراسات عن المجتمع المدني في الشرق الأوسط عانت من مشكلة تحديد عناصر ومكونات هذا المجتمع داخل محيطه الثقافي والسياسي، كما أنها لم تستطيع تحديد الخطــوط التي تفصل بين السلطة والمجتمع المدني، الذي ينظر إليه في معظم الدراسات بحجــم كبير من المثالية وعدم الواقعية. وبدا الاهتمام بدراسة المجتمع المدني —في نظر جميــس بيــل — وكأن حلقة دراسة الشرق الأوسط قد أحكمت غلق الدائرة وعادت إلى المــربع الأول، حيث ركزت في الخمسينات والستينات على قضية الديمقراطية الليبرالية، وبعــد رحــلة خمســين عاما من الدراسة والبحث عادت في التسعينات إلى بحث قضية المجــتمع المدنـــي والديمقراطية الليبرالية من جديد. ويعلق بيل على هذا الأمر بقوله "لقد تعلمــنا القــليل خــلال الخمسين سنة الماضية عن عملية السلطة التي تمثل أساس النظم السياسية في الشرق الأوسط".[٢٦] وعزا بيل هذا التقدم البطيء في فهم الشرق الأوسط إلى فوضـــى المفــاهيم والمصطلحات التي تسود هذا الحقل، والتي لم تحدد من البداية ماهية الديمقراطية والمشاركة السياسية والعلاقة بينهما في إطار المجتمعات الشرق أوسطية.[٢٧]

## ثانياً: دراسات العلاقات الدولية في الشرق الأوسط

حظيــت العلاقــات الدولية في الشرق الأوسط باهتمام واسع نسبيا من قبل الدارسين الغربيين. ويمكن تقسيم نوعية الدراسات إلى تحليلات أكاديمية تتبنى منهجا معينا، وكتابات صحفية عن المنطقة تتناول المواضيع التي تتعلق بالمستجدات والأحداث الجارية، وأدبيات تتــناول التاريخ الدبلوماسي للمنطقة. وتتطرق هذه الكتابات إلى مواضيع تحظى بالاهتمام لــدى الغــرب، مــثل: دور الــدول العظمى في المنطقة، والصراع العربي الإسرائيلي، والسياسة الخارجية لبعض دول الشرق الأوسط، والنفط، والأصولية الإسلامية.

وقسم بهجت قرني في دراسته عن العلاقات الدولية في الشرق الأوسط الأدبيات التي تتناول الموضوع من حيث المنهج التي تستند إليه إلى ثلاثة مستويات طبقا للمنهج التحليلي الــتي تتبــناه: الدراسات التي ركزت على المنطقة كنظام فرعى داخل بنية النظام الدولي العــام، والدراســات الــتي تناولت السياسة الخارجية لدول المنطقة باعتبار الدولة كفاعل

أساســي ووحــدة أساسية في التحليل في العلاقات الدولية، والدراسات التي تتناول أنماط التفاعل بين الدول والجماعات داخل المنطقة.[٢٨]

### أ- الشرق الأوسط كنظام فرعى:

يعتــبر ليونــد بايندر أول من اقترح دراسة الشرق الأوسط والعلاقات الدولية كنظام فــرعى وكمســتوى وسط للتحليل، يقع ما بين مستوى التركيز على الدولة كفاعل أساسي والنظام الدولي العام، وذلك بهدف تجنب التعميمات المحتملة على مستوى التنظير ولإيجاد إمكانيــة لــلمقارنة بيــن هذه المنطقة والمناطق الأخرى لإبراز خصوصيتها.[٢٩] وتعتبر دراسة لويس كانتوري وستيفن سبيجل أول دراسة تطبيقية تبنت هذا المنهج، وتناولت عدة مناطق كأفريقيا وأمريكا اللاتينية وأوروبا والشرق الأوسط بالتحليل والمقارنة داخل إطار النظام الدولي العام.[٣٠] وتبع هذه الدراسة دراسات أخرى تستند إلى نفس المنهج وتحاول تطبيق تحليل النظم على المنطقة.[٣١]

واستخدم مؤرخون متخصصون في المنطقة ككارل براون منهج النظم الفرعية لدراسة الــتاريخ الدبلوماسي للشرق الأوسط وتحليل توازنات القوى خلال فترات زمنية مختلفة. وركــز بــراون على عبارة "المسألة الشرقية" للاستدلال على نمط تاريخي مميز للتعامل الدبلوماســي فــي المنطقة، ووجود تراث لتقاليد دبلوماسية خاصة بالشرق الأوسط تستمد ملامحها من المسألة الشرقية وتفاعلاتها على الدول الأوروبية ودول المنطقة خلال مائتي عــام، وأنمــاط التدخل الخارجي فيها.[٣٢] وتناولت دراسات لاحقة باهتمام ملحوظ مسألة التدخل الخارجي في المنطقة سواء من قبل الدول الاستعمارية التاريخية (إنجلترا وفرنسا) أو الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة بعد انهيار تلك الإمبراطوريات الاستعمارية وأثناء الحــرب الــباردة وفترة الثنائية القطبية. وتم التركيز على هذا الموضوع من خلال إطار تاريخي أشمل،[٣٣] أو من خلال تناول تطور معين على درجة كبيرة من الأهمية -اتفاقات كــامب ديفيــد وعملية السلام- استطاعت خلاله الدول الكبرى أو إحداها استخدام نفوذها للتأثير على المنطقة.[٣٤]

### ب- مستوى الفاعل، السياسة الخارجية لدول المنطقة:

يــرى بهجــت قــرني أن معظم الدراسات التي ركزت على السياسة الخارجية لدول المنطقة في السبعينات والثمانينات قد افتقدت بصورة عامة البعد التحليلي، حيث لجأت إلى

التـناول الزمـني للأحداث مع تجاهلها لتحليل عملية صنع السياسات الخارجية والعوامل المؤثرة فيها. ومن أبرز الدراسات التي تناولت عملية صنع القرار في السياسية الخارجية دراسة بريتشر عن إسرائيل، والتي تميزت بغزارة المعلومات وتماسك المنهج التحليلي من حيث وضوح إطاره النظري وإمكانية تطبيقه على المنطقة. وبالإضافة إلى هذه الدراسة، هـناك العديـد من الدراسات التي تناولت السياسة الخارجية لدول المنطقة مثل دراسات عضـيد داويشا عن سياسة مصر الخارجية في العالم العربي والتدخل المصري في اليمن والسياسـة الخارجية السعودية والسياسة الخارجية السورية إزاء الأزمة اللبنانية، وكذلك دراسـات عـن الأردن ومنظمة التحرير الفلسطينية وبعض دول المغرب العربي. إلا أن معظـم هـذه الدراسـات ركزت على السياسة الخارجية لدولة واحدة، وبالتالي غاب بعد المقارنـة فيهـا. وبـرزت بعض الدراسات التي حاولت وضع السياسات الخارجية لدول المـنطقة داخـل إطار مقارن مثل دراسة ماكلورين التي تناولت السياسة الخارجية لأربع دول هـي مصـر والعـراق وإسرائيل وسوريا.[٣٥] كما حاولت تحليل العوامل الداخلية المؤثـرة على السياسة الخارجية. وفى دراستهما المقارنة ربط بهجت قرني وعلى الدين هـلال بيـن بعد الاقتصاد السياسي والتفاعلات العالمية لتحليل السياسة الخارجية للدول العربية.[٣٦]

### ج- أنماط التفاعل في المنطقة:

ركـزت الدراسات التي تناولت أنماط التفاعل في المنطقة على الصراعات والنزاعات بين الدول والجماعات الموجودة بها. وقد يبدو لهذا الاهتمام ما يبرره من أحداث وظواهر عكسـت سلسلة من عدم الاستقرار والصراعات بعد الحرب العالمية الثانية، بدأ من قيام إسرائيل وحرب ١٩٤٨ والحروب العربية الإسرائيلية المتتابعة، وحالة عدم الاستقرار في إيـران في الخمسينات والثورة الإيرانية الإسلامية، ونزاعات الحدود بين العديد من الدول فـي المنطقة، والصراع حول المياه، والحرب اللبنانية، والصحوة الإسلامية، وأمن منطقة الخليج، واحتمالات انتشار الأسلحة النووية والبيولوجية. واهتمت العديد من الأدبيات بهذه الموضـوعات، وأبـرزت بقصـد أو دون قصـد المـنطقة وكأنها بؤرة للصراع وعدم الاستقرار. وفي هذا الإطار تناولت الدراسات التوازن العسكري بين دول المنطقة وظاهرة الحروب، وأثر النزاعات الواقعة بها على استقرار النظام الدولي، وإدارة الصراع، ودور

الدول الكبرى والصراع الاستراتيجي السياسي في الشرق الأوسط، بالإضافة إلي التوازن الاستراتيجي في المنطقة.[٣٧]

## الشرق الأوسط والمستقبل:

بدخـــول الشـــرق الأوسط الألفية الثالثة، صدر العديد من الكتابات التي تتناول مستقبل المنطقة وأهم التحديات التي ستواجهها في القرن المقبل. وتنحى بعض الدراسات إلى تقديم توقعـــات عامـــة والتركيز على بعض القضايا التي تعتبر تقليدية مثل الصراع العربي — الإســـرائيلي، وآفـــاق عملية السلام، وانتشار الأسلحة النووية وتداعياته، وتوازنات القوى الإقـــليمية: العـــراق وإيـــران، وتركيا وإسرائيل، والأصولية الإسلامية، وحقوق الإنسان، والتحول الديمقراطي، وتغير النخب السياسية. ويمكن إدراج ما تتوصل إليه هذه الدراسات تحت باب التنبؤات التي قد يشوبها بعض السطحية وغلبة الميل والنزعة السياسية.[٣٨] في حين تقدم دراسات أخرى منهجا يرتكز على مؤشرات حالية مستمرة، تمثل أرضية منطقية لاستشراف المستقبل في المنطقة ورسم خريطة مقبولة للتحديات التي ستواجهها في الحقب القادمـــة. وأحيانا تحاول هذه الدراسات تقديم اقتراحات للتعامل مع هذه التحديات والتغلب عليها.[٣٩]

وســـيتناول هـــذا الجزء من البحث بعض النماذج من هذه الدراسات، مركزا على أن مســـتقبل الشرق الأوسط يحظى بالأهمية لدى الدوائر الأكاديمية والسياسية الغربية لما في ذلك من أثر واضح للجميع على مصالح وعلاقات هذه الدول وسياساتها المستقبلية. وعلى الرغم من اختلاف المنهج الذي تتبناه الدراسات إلا أن هناك العديد من القضايا التي تحظى باهـــتمام مشترك بينها مثل: التحول الحالي في تركيبة الدول المكونة للمنطقة وانعكاساته المســـتقبلية على تركيبتها البشرية وعلى نمط التحالفات بها، الاستقرار واحتمالات الحرب الســـلام، وضـــع إســـرائيل فـــي المـــنطقة ، النفط، الخطر الإسلامي الأصولي، التحول الاقتصادي والاجتماعي، وضعية المرأة وحقوق الإنسان. ويختلف ترتيب هذه القضايا من حيـــث الأهميـــة مـــن كـــاتب إلى آخر، إلا أن هناك شبه إجماع على أنه إذا استمر أداء حكومـــات المـــنطقة عـــلى نفس النمط الذي ساد في القرن العشرين، فإن مستقبل الشرق الأوســـط سيكون قاتماً.[٤٠] فيرى برنارد لويس على سبيل المثال مستقبل الشرق الأوسط مـــن خلال الخريطة التي تتشكل –حالياً– في المنطقة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وبروز

"عالم من الدول ذات الأصول التركية" التي ستشعر بالانتماء إليها والعودة إلى جغرافيتها، وأيضـا مـن خـلال الصراع بين قوتين أو تيارين أساسيين فيها، وهما تيار الديمقراطية والحـرية والـتقدم ممثلا بإسرائيل وتركيا، وتيار العنف الديني والتعصب وعدم التسامح والحـلم باستعادة العظمة ممثلا بالأصولية الإسلامية. ويخلص لويس الى أن "لكل بلد في الشـرق الأوسط وللمنطقة ككل، هناك نطاق من الإمكانيات المستقبلية التي يمكن الاختيار مـن بيـنها: فعلى أحد طرفي النطاق يقع التعاون والتقدم نحو السلام والحرية، والتنوير والازدهـار، بيـنما تقـع على الطرف النقيض حلقة مفرغة من الفقر والجهل، والخوف والعـنف، والتسلط والفوضى، والخوف والإشفاق على الذات، وكلها تؤدى في النهاية إلى سـيطرة غـربية جديدة."[٤١] ولاشك أن هذا التصور يعكس ثنائية واضحة قد لا تؤدى بالمنطقة إلى الاستقرار والتقدم المنشود، وإنما يزيد من احتمال الصراع داخلها.

في حين يرى وليام كوانت أن مستقبل المنطقة يرتهن بالتغلب على الأزمات الجوهرية الـتي عانى منها الشرق الأوسط في القرن الماضي والمتمثلة في أزمة الحكم (القرارات غيـر المدروسـة)، وانعـدام المساءلة (إساءة استخدام السلطة وغياب المحاسبة العامة)، وأزمـة الـتطور الاقتصـادي (إهـدار المصادر الكبيرة المتاحة). وترتبط هذه الجوانب ببعضـها البعض إلى حد كبير. ولن تتمكن المنطقة من الازدهار مستقبلا إلا عن طريق إخضـاع الحكام للمساءلة وازدهار الديمقراطية، وإنجاز التنمية العادلة وتحقيق السلام في المـنطقة، وآنـذاك ستحدث ثورة حققية بها. ويمكن في -نظر كوانت- للغرب أن يلعب دورا للمساعدة نحو تحقيق هذه الأهداف، ليس عن طريق فرض نموذج سياسي واقتصادي معيـن، وإنمـا بـأن يكون للولايات المتحدة دور مستمر في احتواء وتسوية الصراعات الإقـليمية، وبالـتالي يمكن أن تتحرر كميات كبيرة من الأموال إلى التنمية بدلا من شراء الأسـلحة، وأن تفـتح الـدول الغربية الغنية أسواقها لصادرات المنطقة، وأن تتنازل عن ديونها المستحقة أو تعيد جدولتها.[٤٢]

ويعـتمد بعض الباحثين على مؤشرات محددة تعتبر جوهرية في نظرهم، وعلى كيفية التعامل مع هذه المؤشرات، لاستشراف مستقبل المنطقة ورصد عملية التحول بها. فيركز أنـثوني كيردسـمان، عـلى سـبيل المثال، على الانفجار الديمغرافي، ووتيرة الإصلاح الاقتصادي، والتغير الاجتماعي كثلاثة عوامل رئيسية وثيقة الارتباط، تلعب دورا هاما في تحديـد وضـعية الشـرق الأوسط في القرن القادم. ويرى كوردسمان أن أداء حكومات

المنطقة إزاء هذه القضايا لم يكن على مستوى مقبول، وأن التحدي الأكبر ليس في إعلان تبـــني سياسات معينة قد تكون ناجحة من الناحية النظرية، وإنما في القدرة على تنفيذ هذه السياســـات لـــتوفير معدلات نمو مقبولة وقدرة تنافسية للمنطقة، والمحافظة على الموارد وتأهيل المدن والمناطق الحضرية لتلبية متطلبات سكانها الاقتصادية والاجتماعية، خاصة الشـــباب والفقـــراء مـــنهم.43 ويضيف البعض مؤشرات أخرى مثل التكنولوجيا وأثرها المســـتقبلي فـــي الحـــد من مركزية وسيطرة الحكومات، وكذلك ازدياد الوعي السياسي وإدراك شـــعوب المـــنطقة بعدم قدرة الغرب على السيطرة عليهم، على الرغم من توقع اتســـاع الفجوة التكنولوجية بين العالم الثالث والغرب والذي سيملك فقط القدرة على إنزال العقاب وليس على السيطرة الفعلية.(٤٤)

**خاتمة:**

يتـــبين ممـــا ســـبق أن مصـــطلح الشرق الأوسط رغم اصطناعيته وغموضه أصبح مصطلحا شائعا وأمرا واقعا إلى حد كبير. ولا يجب أن يمنعنا ذلك من التعامل معه حيث إن المفـــاهيم عـــادة ما تبني على أرض الواقع. إلا أننا يجب أن نكون مدركين لقصوره ومخاطره ومستوعبين أيضا لعدم قدرة هذا المصطلح على أن يعكس المضمون الثقافي أو الحضـــاري لشـــعوب المـــنطقة. وإذا كـــان هـــذا المفهـــوم قد ارتبط بالغرب ومصـــالحه الاســـتراتيجية فـــي المنطقة وسعيه لصياغتها من خلاله على واقع معين، فلأهل المنطقة أيضـــا الحـــق فـــي أن يصوغوها بما يحقق مصالحهم وأهدافهم الاستراتيجية. إلا أنه من الصـــعب التفكير في مستقبل أو سيناريوهات بديلة في الشرق الأوسط بإهمال دور الغرب والـــذي يعتبر طرفا مباشرا فيها. فللدول الغربية مصالح حيوية بالمنطقة وستواصل العمل على تأمين هذه المصالح الاستراتيجية. كما أن مستقبل المنطقة والقضايا أو التحديات التي ستواجهها تحظى باهتمام الدوائر الأكاديمية والسياسية الغربية، لما في ذلك من انعكاسات مباشرة على مصالح بعض الدول الغربية وسياساتها المستقبلية. وبالتالي فإن أي سيناريو بديل يجب أن يأخذ في الاعتبار استمرار اهتمام الغرب بالمنطقة وحرصه على لعب دور هام بها.

**مراجع الدراسة:**


١. ورقة مأخوذة من بحث «حالة دراسة الشرق الأوسط في الكتابات الأكاديمية الغربية»

2. Tareq Y. Ismael and Jacqueline Ismael, eds., Politics and Government in the Middle East and North Africa (Miami: Florida University Press, 1991): p. 2.
3. James Bill, "The Study of the Middle East Politics, 1946-1996: A Stockpiling," Middle East Journal, Vol. 50, No. 4 (Autumn 1996): p. 501.
4. Timothy Niblock, "The State of the Art in British Middle Eastern Studies," in Tareq Y. Ismael, ed., Middle Eastern Studies: International Perspectives on the State of the Art (New York: Praeger Publishers, 1990): p. 40.

٥. كنماذج لهذه الدراسات أنظر :

Talal Assad and Roger Owen, eds., The Sociology of 'Developing Societies': The Middle East (London: Macmillan, 1983); Bryan Turner, Capitalism and Class in the Middle East (London: Heinemann, 1984); Bryan Tunrner, Marx and the End of Orientalism (London: Allen and Unwin, 1978).

٦. كنماذج لهذه الدراسات أنظر :

Haleh Afshar, ed., Iran: A Revolution in Turmoil (London: Macmillan, 1985); Fred Halliday, Dictatorship and Development in Iran (Harmondsworth, 1979); Michael Johnson, Class and Client in Beirut: The Sunni Muslim Community and the Lebanese State, 1840-1985 (London: Ithaca Press, 1987); Helen Lackner, A House Built on Sand: A Political Economy of Saudi Arabia (London: Ithaca Press, 1979); Tim Niblock, Class and Power in Sudan: The Dynamics of Sudanese Politics, 1898-1985 (London: Macmillan, 1987).

7. Nazih Ayubi, Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt (London: Ithaca Press, 1980); Hugh Roberts, "The Algerian Bureaucracy," in Talal Assad and Roger Owen, eds., The sociology of 'Developing Societies': The Middle East (London: Macmillan, 1983).
8. Antony Barnett, The Gezira Scheme: An Illusion of Development (London: Cass, 1977); Assef Bayat, Workers and Revolution in Iran (London: Zed Press, 1986); Mark Duffield, Maiurno: The Transformation of a Peasant Society in Sudan (London: Ithaca Press, 1981); David Seddon, Moroccan Peasants: A Century of Change in the Eastern Rif, 1870-1970 (Folkestone: Dawson, 1981); Malak Zaalouk, Class, Power and Foreign Capital in Egypt: The Emergence of a New Bourgeoisie (London: Zed Press, 1986).

9. Baqr al-Najjar, The New Nomads: Migrant Workers in the Gulf (London: Zed Press, 1988); John S. Birks and Clive Sinclair, Arab Manpower: The Crisis of Development (London: Croom Helm, 1980); Richard Lawless, Alan M. Findlay, and Ann Findlay, Return Migration to the Maghreb: People and Policies (London: Arab Research Center, 1982); Roger Owen, Migrant Workers in the Gulf (London: Minority Rights Group, 1985).
10. Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought (Austin: University of Texas Press, 1982); Ernest Gellner, Muslim Society (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Michael Gilsenan, Recognizing Islam (London: Croom Helm, 1982).
11. Niblock, P. 49, se also pp. 44-48.
12. Elizabeth Picard, "French Social Scientists in the Middle East Turmoil: Contemporary Arab and Islamic Studies in France," in Tareq Y. Ismael, ed., Middle Eastern Studies: International Perspectives on the State of the Art (New York: Praeger Publishers, 1990): p. 61.

١٣. أنظر على سبيل المثال

Islam et Politique au Maghreb (Paris: CRESM, 1981); Islam, Societe et Communaute. Anthropologie du Maghreb (Paris: CRESM, 1981); Mohamed Arkoun, Maurice Bormans and Mario Arosio, L'Islam, Religion et Societe (Paris: Le Cerf, 1982); Olivier Carre and Paul Dumont, eds., Radicalismes Islamiques (Paris: L'Harmattan, 1985 and 1986).

14. Picard, pp. 65-66.
15. Picard, p. 67.

١٦. من أبرز دراسات هذه المرحلة :

Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East (New York: Free Press 1958); Manfred Halpern, The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa (Princeton: Princeton University Press, 19963); J.H. Thompson & R. D. Reischauer, Modernization of the Arab World (New York: Van Nostrand, Inc., 1966).

١٧. أنظر الدراسات التالية حول النخب والحزب الواحد في الشرق الأوسط :

Fredrick W. Frey, The Turkish Political Elite (Cambridge, MA: MIT Press, 1969); William Quandt, Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954-1968 (Cambridge, MA: MIT Press, 1969); Richard Hrair Dekmejian, Egypt Under Nasser (Albany: SUN Press, 1971); Anouar Abdel Malek, Egypt: Military Society: The Army Regime, the Left and Social Change Under Nasser (New York: Random House, 1968); Syndey N. Fisher, ed., The

Military in the Middle East (Columbus: Ohio State University; George Lencowski, ed., Political Elites in the Middle East (Washington, DC: American Enterprise Institute, 1975); I. William Zartman, ed., Political Elites in Arab North Africa (New York: Longman, 1982); Clement Henry Moore, Tunisia Since Independence (Berkeley, CA: University of California Press, 1965); Scott D. Johnson, "The Study of Parties in the Political Development of the Middle East and North Africa," MESA Bulletin, Vol. 3, No. 2 (1969); John Devlin, The Baath Party (Stanford, CA: Hoover Institution Press, 1976).

١٨. أنظر على سبيل المثال دراسة :

Nadav Safran, Egypt in Search of Political Community (Cambridge: Harvard University Press, 1961); Leonard Binder, The Ideological Revolution in the Middle East (New York: John Wiley & Sons, Inc, 1964); Kemal H. Karapat, Political and Social Thought in the Contemporary Middle East (New York: Praeger Publishers, 1968); Hisham Sharabi, Nationalism and Revolution in the Arab World (Princeton: Van Nostrand, 1966).

١٩. لعل أبرز الدراسات التي صدرت في هذا الموضوع هي دراسة

Michael Hudson, Arab Politics: The Search for Legitimacy (New Haven: Yale University Press, 1977).

٢٠. أنظر دراسة :

John Waterbury, The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes (Princeton: Princeton University Press, 1984); Raymond Baker, Egypt's Uncertain Revolution Under Nasser and Sadat (Mass.: Harvard University Press, 1978).

21. Lisa Anderson, "Policy-Making and Theory Building: American Political Science and the Islamic Middle East," in Hisham Sharabi, ed., Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses (New York and London: Routledge, 1990): p. 62.
22. Anderson, p. 63.
23. Haim Gerber, The Social Origins of the Modern Middle East (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1987); Lisa Anderson, The state and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980 (Princeton: Princeton University Press, 1986); Hanna Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978); Eric Hogland, Land and Revolution in Iran (Austin: University of Texas Press, 1982); Tarif Khalidi, ed., Land Tenure and Social Transformation in the Middle East (Beirut: American University of Beirut, 1984).

٢٤. انظر على سبيل المثال دراسة :

William Zartman, ed., The Political Economy of Morocco (New York: Praeger Publishers, 1987); William Zartman, Tunisia: The Political Economy of Reform (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1991); John Waterbury, The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes (Princeton: Princeton University Press, 1984).

25. Augustus Richard Norton, ed., Civil Society in the Middle East, Vols. 1&2 (Leinden, Netherlands: E. J. Brill, 1995); Rex Brynen, Bahgat Korany, and Paul Noble, eds., Political Liberalization and Democratization in the Arab World, Vols. 1&2 (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1995 & 1998).
26. James Bill, p. 502.
27. James Bill, p. 510.

٢٨. اعتمدنا في هذه القسم من البحث على دراسة الدكتور بهجت قرني

"Middle East International Relations," in Bernard Reich, ed., Handbook of Political Science Research on the Middle East and North Africa (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998); Bahgat Korany, "International Relations Theory: Contributions from Research in the Middle East," in Mark Tessler, ed., Area Studies and Social Science: Strategies for Understanding Middle East Politics (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999); and I. W. Zartman, "Political Science," in Leonard Binder, ed., The Study of the Middle East: Research and Scholarship in Humanities and the Social Sciences (New York: J. Wiley and Sons, 1976).

29. Binder, Leonard, "The Middle East as a Subordinate International System," World Politics, vol. 10, no. 3 (1958).
30. Cantori, Louis and Steven Spiegel, The International Politics of Regions: A Comparative Approach (NJ: Prentice Hall, 1970).

٣١. أنظر على سبيل المثال دراسة :

Brecher, Michael, "The Middle East Subordinate System and Its Impact on Israel's Foreign Policy," International Studies Quarterly, vol. 16, no. 2 (1969), Hudson, Michael, "The Middle East," in J. Rosenau et al., eds., World Politics (New York: Free Press, 1976), Noble, Paul, "The Arab System: Pressure, Constraints and Opportunities," in Bahgat Korany and Ali E. H. Dessouki, eds., The Foreign Policies of Arab States: The Challenge of Change (Boulder, CO: Westview Press, 1991).

32. Brown, L. Carl, International Politics and the Middle East: Old Rules, Dangerous Game (Princeton: Princeton University Press, 1984).
33. Gerges, Fawaz, The Superpowers and the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1994), and Reich, Bernard, ed., The Powers in

the Middle East: The Ultimate Strategic Arena (New York: Praeger Publishers, 1986).

٣٤. أنظر على سبيل المثال دراسة :

Quandt, William, The Middle East: Ten Years after Camp David (Washington, DC: Brookings Institution, 1988).

35. McLaurin, R. D., M. Mughisuddin, and Abraham R. Wagner, Foreign Policymaking in the Middle East (New York: Praeger Publishers, 1977).

36. Korany, Bahgat and Ali E. H. Dessouki, eds., The Foreign Policy of Arab States: The Challenge of Change (Boulder, CO: Westview Press, 1991).

٣٧. أنظر كمثال لهذه الدراسات :

Cordesman, Anthony, The Gulf and the Search for Strategic Stability (Boulder, CO: Westview Press, 1984); Cordesman, Anthony, After the Storm: The Changing Military Balance in the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1993); Pry, Peter, Israel's Nuclear Arsenal (Boulder, CO: Westview Press, 1984); Mallison, W and Sally Mallison, The Palestine Problem in International Law and World Order (Essex: Longman, 1977); Moore, John, ed., The Arab-Israeli Conflict (Princeton: Princeton University Press, 1974); Lukacs, Y, ed., The Israeli-Palestinian Conflict: A Documentary Record, 1967-1990 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Tessler, Mark, A History of the Israeli-Palestinian Conflict (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1994); Touval, Saadia, The Peace Brokers: Mediators in the Arab-Israeli Conflict, 1948-1979 (Princeton: Princeton University Press, 1982); Timmerman, Kenneth, The Death Lobby: How the West Armed Iraq (Boston: Houghton Mifflin, 1991); Parker, R., The Politics of Miscalculation in the Middle East (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1993); Hiro, Dilip, Lebanon: Fire and Embers: A History of the Lebanese Civil War (New York: St. Martin's Press, 1993); Kemp, Geoffery, Forever Enemies? American Policy and the Islamic Republic of Iran (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 1994); Reich, Bernard, ed., The Powers in the Middle East: The Ultimate Strategic Arena (New York: Praeger Publishers, 1986); Chubin, Sharam, Iran's National Security Policy: Capabilities, Intentions and Impact (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 1994); Farid, Abdelmajid, ed., Oil and Security in the Arabian Gulf (New York: St. Martin's Press, 1981).

٣٨. أنظر كمثال لهذه الدراسات :

Henderson, Simon, The Middle East in the Year 2000: New Opportunities, New Dangers (London: Financial Times Energy Publishing, 1996).

وأيضا برنارد لويس ، تنبؤات برنارد لويس : مستقبل الشرق الاوسط (بيروت : رياض الريس للكتب والنشر ، ٢٠٠٠) .

٣٩. أنظر كمثال لهذه الدراسات :

Cordesman, Anthony, "Transitions in the Middle East," An Address to the 8th U.S. Mideast Policymakers Conference, September 9, 1999 (www.csis.org/mideast/reports). Quandt, William, "The Middle East on the Brink: Prospects for Change in the 21st Century," Middle East Journal, Vol. 50, No. 1 (Winter 1996): pp. 9-17, and Maynes, Charles William, "The Middle East in the 21st Century," Middle East Journal, Vol. 52, No. 1 (Winter 1998).

40. See Maynes, p. 16.

٤١. برنارد لويس : مستقبل الشرق الأوسط ، ص ١٣٤.

42. Cordesman, "Transitions in the Middle East."
43. Quandt, "The Middle East on the Brink," pp. 14-15.
44. Maynes, "The Middle East in the Twenty-First Century," pp. 11-12.

# ما قبل البحث في الأوقاف والسياسة في مصر

د. إبراهيم البيومي غانم

قبل عشر سنوات كنت أفكر في اختيار موضوع يصلح كرسالة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. ولسبب لا أعرفه توقفت يومها أمام المعنى اللغوي لكلمة "رسالة" ومالها من دلالات رمزية ومضامين اصطلاحية. وبالبحث في عدد من معاجم اللغة وقواميسها، وبسؤال بعض أهل العلم، وجدت أن من معانيها الكثيرة "البيان والتوجيه والبلاغ والأمانة"، كما وجدت أنها في تاريخنا العلمي والثقافي تعني أيضاً ذلك الخطاب الفكري أو الجهد العلمي الذي يكون هدفه الإسهام في حل مشكلة ــ أو أكثر ــ من مشكلات المجتمع في لحظة تاريخية معينة؛ إما بطرح فكر جديد، أو تقديم اجتهاد غير مسبوق، أو بالكشف عن مجهول، أو بلفت النظر إلى أمر مهم انصرف عنه الناس، أو منسي؛ فيذكرهم به، وتكون "الرسالة" عندئذ بمثابة بيان حالة، أو دليل عمل، أو هما معاً.

ولما تجلت لي هذه المعاني لكلمة "الرسالة"، بَهَتَ في ذهني معناها الدارج في الوسط الجامعي الأكاديمي، وهو الذي يحصرها في إطار العمل البحثي الذي يحصل به صاحبه على درجة علمية تؤهله للترقي الوظيفي، وتشهد له بالمقدرة على البحث والتحليل، وقد يمكن الانتفاع بها في الواقع لحل بعض مشكلات المجتمع؛ وغالباً ما يأتي هذا الإمكان في المقام الأخير، وقد لا يأتي.

كانت تلك هي المقدمة الأولى التي بدأت بها رحلة البحث عن موضوع "الرسالة"، وخلاصتها هي أنه يتعين عليَّ اختيار موضوع غير مطروق، ويحتاج إلى بيان، وله جدوى اجتماعية – عملية بالدرجة الأولى، إلى جانب ما قد يكون له من جدوى ذاتية أو نظرية.

في ضوء تلك المقدمة كان لا بد من حل أول مشكلة تقليدية تواجه طالب الدراسات العليا، وهي مشكلة اختيار موضوع البحث. ورغم تقليدية هذه المشكلة فإنها صعبة، وفي ظل غياب إستراتيجية علمية – جامعية – تساعد على تحديد خريطة العمل البحثي الأكاديمي في ضوء الاحتياجات الفعلية للمجتمع، وترصد قضاياه، وتبين أولويات هذه

القضايا؛ فإن مشكلة اختيار موضوع للبحث تغدو أكثر صعوبة وتعقيداً، وتتطلب من الباحث بذل كثير من الجهد لحلها.

كان أمامي طريقان للتفتيش عن موضوع للبحث بالمواصفات السابق ذكرها هما:

أ – التفتيش داخل النسق السائد في حقل العلوم السياسية؛ بماله من مفاهيم ومصطلحات ونظريات ومجالات اهتمام عامة، وقضايا ومشكلات خاصة. وسلوك هذا الطريق عادة ما يتطلب من الباحث الذهاب إلى مكتبة الدراسات العليا، والاطلاع على موضوعات رسائل الماجستير والدكتوراه التي أنجزها من سبقوه؛ عساه أن يعثر على فكرة تصلح موضوعاً لبحثه.

ب – الاجتهاد خارج ذلك النسق السائد عبر تبني منهجية نقدية لهذا "السائد"، وعدم أخذه أخذ المسلمات، مع ما يقتضيه ذلك من إعمال شيء من الخيال في البحث، وافتراض وجود علاقات بين متغيرات قد تبدو للوهلة الأولى أنها مستقلة تماماً عن بعضها البعض.

اخترت هذا الطريق الثاني، وبالممارسة وجدت أنه يقوم على ثلاثة محاور متداخلة: أولها هو محور ارتياد المكتبات –بما فيها مكتبة الدراسات العليا– والقراءة في الكتب في تخصصات متنوعة، لا تقتصر فقط على موضوعات علم السياسة، بمعناه الضيق. وثانيها هو محور التشاور مع الأساتذة والزملاء من ذوي التخصصات المتنوعة أيضا. أما ثالثها فهو محور التأمل الذاتي والتفكير المستمر في مواصفات الموضوع الذي أبحث عنه.

إن هذه المحاور متصل بعضها ببعض كما أشرنا، ويؤدي أحدها إلى الآخر، فالقراءة المتنوعة توسع مجال المعرفة، وتعمق الإدراك، وتنمي الوعي بالمشكلات السياسية – محل اهتمامنا – في إطارها الاجتماعي والثقافي والحضاري العام، وتؤدي كذلك إلى التعرف على دائرة واسعة من الأساتذة والعلماء والزملاء من أصحاب الاهتمامات العلمية والمعرفية المتنوعة، ثم إن الانخراط في هذا الوسط يهيئ فرصة جيدة للتفكير أو التأمل الذاتي، ويشحذ الهمة للإسهام بشيء مفيد في مجال البحث العلمي.

أمضيت مدة في القراءة والمشاورة والتـأمل بحثاً عن موضوع للرسالة، إلى أن عثرت على "فكرة علاقة الأوقاف بالسياسة" في كتاب "فقه الشورى والاستشارة" للفقيه الكبير الدكتور توفيق الشاوي؛ كان ذلك عندما أعطاني نسخة من أصول الكتاب قبل طبعه لقراءتها – من فرط تواضعه وحسن ظنه بي – وكنت قد تعرفت عليه شخصياً في لقاء

بمنزل الدكتور سيد دسوقي حسن، أستاذ هندسة الطيران بجامعة القاهرة؛ حيث دأب على استضافة صفوة معتبرة من العلماء وكبار المفكرين ومشاهير الكتاب.

وكان على رأسهم الدكتور توفيق الشاوي، الذي وجدتني منذ بدايات تعرفي إليه أمام عالم كبير وفقيه مجتهد، ونشأ بيني وبينه ما ينشأ بين التلميذ وأستاذه، والمتعلم والعالم، وفي كل أحواله لم أعهده إلا مهتماً بمعالي الأمور، ذا عزم حديد، وإرادة صلبة، وعلم غزير، وصبر طويل، وحب شديد لوطنه ولأمته الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها.

خصص الدكتور الشاوي في كتابه جزءاً لبحث "فقه الحكومات الناقصة"، وهي الحكومات "المفروضة ابتداءً بالقوة"، أو تلك التي تنشأ صحيحة ببيعة حرة ثم تفقد أحد عناصر صحتها، وقد يكون لها شكل آخر أسماه الدكتور الشاوي "حكومة الاضطرار" التي تتم باختيار حاكم لم يستوف شروط الصلاحية، ومن ثم فإن الحكومات الناقصة – في رأيه – هي تلك التي تشوبها انحرافات تخرجها عن مبادئ الشورى والالتزام بها.

والجديد الذي أضافه إلى هذا الرأي هو أنه بالرغم من حدوث انحرافات كثيرة من الحكومات الناقصة في التاريخ الإسلامي، فإنها لم تكن "حكومات شمولية" بالمعنى الحديث لهذا المصطلح، والسبب الأساسي الذي منع تلك الحكومات الناقصة من ممارسة الاستبداد الشمولي هو خضوعها المبدئي لسلطة الشريعة الإسلامية كمرجعية عليا لها، الأمر الذي مكّن الفقهاء من تأسيس "فقه الخلافة – أو الحكومة – الناقصة" بهدف توفير الضمانات اللازمة للحد من سلطان الحاكم، ولمحاصرة انحرافات الحكومة في دائرة ضيقة. وقد اهتم "فقه الخلافة – أو الحكومة – الناقصة" بتوفير الضمانات اللازمة للحد من سلطان الحاكم، ولمحاصرة انحرافات الحكومة في دائرة ضيقة، وقد دار "فقه الخلافة الناقصة" هذا على محورين:

الأول: هو المبادئ الفقهية التي تحد من سلطة الحاكم.

والثاني: هو محور النظم والقواعد الإدارية التي استنبطها الفقهاء من تجارب تلك الحكومات، وسعوا إلى تأصيلها لتحقيق الهدف نفسه.

وأشار الدكتور الشاوي إلى أن من أهم المبادئ التي توسَّع الفقهاء في تأصيلها للحد من سلطان الحاكم "مبدأ استقلال المؤسسات الاجتماعية"، وبخاصة تلك القائمة على أساس الزكاة والأوقاف، وذكر أيضاً أن "اختصاص القضاة وحدهم بالإشراف على إدارة الأوقاف

كان من أهم المبادئ التي جعلتها بعيدة عن تدخل الحكومات؛ وبذلك زاد النشاط الاجتماعي نمواً بواسطة المؤسسات الشعبية التي يمثلها الوقف"

(ص٥١٣ من فقه الشورى والاستشاره).

ولم يزد الدكتور الشاوي على ذلك في كتابه هذا بالنسبة لموضوع الوقف، وهنا برقت في ذهني فكرة علاقة الوقف بالسياسة، ومن ثم بالحكومة وبالمجتمع، والدولة، وتداعت الأفكار مسرعة لتصب كلها في موضوع "نظام الوقف والسياسة"، بالرغم من أن "الوقف" ليس من مفردات علم السياسة، وليس – بحد ذاته – ظاهرة سياسية، ولا ممارسة سلطوية، وإنما هو بالأساس – كما تبين لي – ممارسة أهلية نابعة من صميم المجتمع المدني الإسلامي.

وفي ضوء فكرة الدكتور الشاوي افترضت أن "الوقف" كان أحد آليات ضبط علاقة المجتمع بالدولة، وبخاصة في فترات استبداد السلطة أو طغيانها، وأن الممارسة الاجتماعية للوقف كانت متسقة مع طبيعة الدولة الإسلامية حتى في ظل حكومتها الناقصة – بالمعنى السابق بيانه – نظراً لقيامها على أساس استقلال الشريعة والخضوع لها، وبما أن مصدر شرعية الوقف هي الشريعة نفسها، إذن فكلما توسع الوقف في المجتمع زادت قوته، وأصبح من الصعب استيعابه في الدولة، وبالتالي استحال ظهور دولة شمولية.

ولكن عندما تغيرت طبيعة الدولة في العصر الحديث وأصبحت تستند إلى فلسفات وضعية، حدث تغير نوعي كبير في موقف الحكومات من الأوقاف، إذ لم تعد تتوافق مع النمط الجديد "للدولة" الجديدة التي تحكمها فكرة السيادة، ومن هنا ظهرت العديد من السياسات الحكومية تجاه المؤسسات المدنية والأهلية وفي مقدمتها الأوقاف، كان الهدف الأساسي منها هو إحكام سلطة الدولة عليها، وإعادة هيكلتها داخل الإطار العام لجهازها البيروقراطي – الحكومي.

لقد تبلور موضوع "الرسالة" بعد كثير من القراءات والمشاورات والتأملات، وأذكر أنني عندما حملته وعرضته على أستاذنا المستشار طارق البشري تهلل وجهه وشجعني على الخوض فيه، وأمدني بكثير من النصائح والإرشادات إلى أن أتممته. واستغرق إعداد الرسالة والانتهاء منها قرابة أربع سنوات تخللتها صعوبات إجرائية وموضوعية كثيرة ومتنوعة.

وكما يحدث في أي مشروع بحثي – وخاصة في عمل الرسائل العلمية – فقد اقتضت العملية البحثية إجراء بعض التعديلات على بعض ما ورد بالخطة الأصلية؛ وذلك في ضوء تكامل المعلومات الخاصة بالموضوع من ناحية، وفي ضوء التقدم في العملية البحثية ذاتها من ناحية أخرى. وكانت أهم هذه التعديلات متعلقة بصياغة التساؤلات الأساسية للدراسة، وبالتقسيم الداخلي لموضوعاتها وترتيبها في أبواب وفصول ومباحث، وسيأتي ذلك بشيء من التفصيل.

وكنت قد أعرضت عن صياغة "فرضيات" نظرية للدراسة في الخطة الأصلية مكتفيا بما طرحته فيها من "تساؤلات"، بيد أن التقدم في العملية البحثية، وتكامل أبعاد الموضوع في إطار الأطروحة الأساسية له، قد أمكنني من صياغة فرضية أساسية، ومحاولة البرهنة عليها عبر الأجزاء المختلفة للدراسة.

وقد ظهرت مشكلات متعددة – عملية وعلمية – أثناء الممارسة البحثية، وأهمها ما تعلق بالحصول على المادة الأولية للموضوع من مصادره الأصلية وبخاصة من وثائق وزارة الأوقاف المصرية، وبالرغم من صعوبة هذه المشكلة فإن الجهد الذي بذلته للتغلب عليها قد أكسبني خبرة واسعة في التعامل مع هذا النوع من الوثائق، وقد تمكنت من فحص خمسة عشر ألف وثيقة منها على مدى أربعة عشر شهراً كاملة.

وفي ضوء ما تقدم سوف أعرض لخلاصة هذه الخبرة في قسمين هما:

**القسم الأول:** في "الجوانب النظرية والمنهجية للدراسة" ويتضمن الآتي:

١- بلورة الأطروحة النظرية.

٢- مصادر بناء الإطار النظري ومكوناته.

٣- إعادة صياغة التساؤلات الأساسية للدراسة.

٤- صياغة الفرضية الأساسية لموضوع البحث.

٥- المداخل المنهجية للبحث ومشكلاتها في التطبيق.

**القسم الثاني:** في "مشكلات المادة العلمية" ويتضمن الآتي:

١- المشكلات الخاصة بالدراسات السابقة.

٢- المشكلات الخاصة بالمادة العلمية – الأولية لهذه الدراسة.

٣- بقاء مشكلة المعلومات الخاصة بالأوقاف القبطية دون حل.

**١- بلورة الأطروحة النظرية:**

من المهم أن يبلور الباحث أطروحة نظرية محددة وواضحة تكون بمثابة العمـود الفقري للدراسة من أولها إلى آخرها، وللوصول إلى أطروحة بهذا الوصف فإنه من الضروري بذل جهد مكثف على المحاور الثلاثة التي أشرنا إليها آنفاً وهي القراءة، والمشاورة، والتأمل الذاتي. وتتلخص الأطروحة النظرية الـعامة لهذه الدراسـة في أن "نظام الأوقـاف كأحد الأنظمة الفرعية داخل النسق الاجتماعي- الإسلامي العام كان مصدراً لقوة المجتمع والدولة معاً".

أما كونه مصدراً لقوة المجتمع، فبما كان يوفره من مؤسسات تتمتع بالاستقلال المالي والإداري والوظيفي، وبما كانت تقدمه تلك المؤسسات من خدمات عامة (وخاصة) في مجالات التعليم، والثقافة، والصحة، والتكافل الاجتماعي بصوره المختلفة.

وأما كونه مصدراً لقوة الدولة، فبما كان يخفف عنها من أعباء القيام بأداء تلك الخدمات، وإدارة تلك المؤسسات ومراقبتها، وبما كان يعبئه لها أيضاً من موارد "موقوفة" تعينها على القيام بوظائفها الأساسية في كثير من المرافق العامة ومجالات الأمن والدفاع، وخاصة في أوقات الأزمات.

إن ذلك هو وضع "نظام الأوقاف" - ومؤسساته المرتبطة به - وكانت تلك هي أهم وظائفه على محور العلاقة بين المجتمع والدولة إلى أن تغير "نمط الدولة" التقليدية في مصر - موضع اهتمامنا في هذه الدراسة - بدخولها في العصر الحديث ابتداءً من عهد محمد علي؛ إذ حلّت محلها، على نحو تدريجي بطبيعة الحال، "الدولة الحديثة" على النمط الأوربي، بما لها من مؤسسات متعددة متسمة بالتعقيد، والتطور السريع، وبما لها من نزوع دائم للتدخل المتزايد في كافة شئون المجتمع لإخضاعه لها وفرض رقابتها عليه.

حدث تغير جوهري إذن، بدخول مصر في العصر الحديث، ليس فقط في بنية السلطة ومؤسسات الدولة، وإنما في وظائف هذه "الدولة" واختصاصاتها أيضاً؛ بحيث أخذت تتوسع شيئاً فشيئاً في إحكام قبضتها على المجتمع؛ بما أتيح لها من سلطات تشريعية - لم تكن لها من قبل - وأجهزة إدارية- بيروقراطية مترامية الأطراف.

إن هذه التحولات العميقة التي جرت على صعيد العلاقة بين المجتمع والدولة طوال القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين – تقريباً – لتنتهي بحلول الدولة محل المجتمع بشكل شبه كامل؛ كان لا بـد لها من أن تؤثر على "نظام الأوقاف" بكل أبعاده المؤسسية والوظيفية، حتى وإن ظل متماسكاً، وفعالاً إلى منتصف القرن العشرين.

فمنذ بدء عمليات التحديث وبناء الدولة العصرية أضحى نظام الأوقاف في وضع منافسة – أو مزاحمة – مع القطاعات الحديثة في مختلف المجالات التي له بها صلة. ومن ثم كان لا بد أن يكتسب مضموناً وظيفياً يتلاءم مع المتغيرات الجديدة، إلا أنه لم يكن من المتصور عملياً أن يظل محتفظاً باستقلاليته، أو بدوره التقليدي في مجال العلاقة بين المجتمع والدولة؛ إزاء استمرار هذه "الدولة الحديثة" في بسط سيطرتها على المجتمع والرغبة في إلحاق مؤسساته وفعالياته المستقلة بجهازها الحكومي الرسمي أو تفكيكها والقضاء عليها بحجة عدم ملاءمتها "للتحديث" أو وقوفها عقبة في طريق "التقدم" أو "التنمية" حسب مصطلحات كل مرحلة.

تلك خلاصة مكثفة للأطروحة النظرية للدراسة؛ التي وجدتها في جوهرها عبارة عن بحث في أصول بناء المجتمع الأهلي (أو المدني) من واقع خبرة تاريخية محددة زماناً ومكاناً، الأمر الذي دعاني إلى النظر في "نظام الأوقاف" باعتباره قاعدة مادية مستقلة عن السلطة المركزية، وعاملة داخل المجال الاجتماعي بتوجيه مجموعة من القيم والمبادئ المجردة التي تلخصها فكرة "الصدقة الجارية" التي هي الأصل المعنوي الديني لنظام الوقف كله.

**٢- مصادر بناء الإطار النظري و مكوناته:**

لكل دراسة إطارها النظري الذي تندرج ضمنه، وتستمد منه مصطلحاتها الأساسية، ومفاهيمها التحليلية، ويتطلب تحديد هذا الإطار تنسيب الموضوع محل الدراسة إلى المجال الأصلي الذي ينتمي إليه، كما يتطلب معرفة مصادره الأساسية التي أسهمت في تكوينه على المستويين النظري والتطبيقي.

وفي ضوء ذلك كان الإطار النظري لدراستنا هو إطار "العلاقة" بين المجتمع والدولة. ونظراً لأن الانتماء الأصيل لنظام الأوقاف هو إلى "المجتمع" – أو الأمة – لا إلى "الدولة" أو السلطة الحاكمة من ناحية، وأن "الفقه" هو الذي أرسى قواعده النظرية والتطبيقية وحدد علاقته بمختلف أطراف الوجود الاجتماعي والسياسي في الممارسة التاريخية من ناحية

ثانية، وأن هذا النظام قد تدخلت فيه الدولة الحديثة بما لها من سلطات تشريعية وإدارية من ناحية ثالثة؛ لكل ذلك كان لا بد من الرجوع إلى ثلاثة مصادر أساسية في عملية بناء الإطار النظري لموضوع هذه الدراسة. وهذه المصادر هي:

أ- فقه الأوقاف.

ب- التاريخ الاجتماعي العام لنظام الأوقاف.

ج- المقولات النظرية الحديثة الخاصة بالعلاقة بين المجتمع والدولة.

وفيما يلي نبذة موجزة عن كل مصدر من هذه المصادر وكيفية اعتمـــادي عليها، وأهم ما خلصت إليه منها:

**أ- الفقه:**

فقه الأوقاف من الأبواب الثابتة في جميع كتب الفقه الإسلامي بجميع مذاهبه - السنية والشيعية - وهو مليء بالاجتهادات والاختلافات بين المجتهدين في معظم مسائله الفرعية. أما أصل مشروعية "الوقف" فهو محل اتفاق بينهم.

وقد تبين لي من بحثي للتاريخ المعرفي لفقه الوقف، أنه كان أول فرع من فروع الفقه العام يستقل بذاته، وتفرد له مؤلفات خاصة به، وذلك منذ منتصف القرن الثالث الهجري، وذلك على يد كل من "هلال الرأي" والإمام "أبو بكر الخصاف" (ت ٢٦١ هـ) الذي ألَّف أول كتاب فقهي مستقل في موضوع الأوقاف وهو كتاب "أحكام الأوقاف".

وترجع أهمية هذا الكتاب - في التأصيل النظري الذي قمت به - إلى أمرين أولهما: شموله لجميع مسائل الأوقاف وتفاصيلها وارتباطها بغيرها من المسائل الاجتماعية والسياسية، وثانيهما: أنه حنفي المذهب، وهو المذهب الذي اعتمدته مصر رسمياً في ظل السيادة العثمانية، وكان له دور كبير - ولا يزال - فيما يخص قوانين الأحوال الشخصية، والمواريث، والوقف، والوصية، وجميعها وثيق الارتباط بنظام الأوقاف.

على أية حال، لم أرجع إلى فقه الأوقاف - في مصادره المختلفة - باعتباره نصوصاً تحوي أحكاماً أو اجتهادات تفصيلية خاصة بوقائع الممارسة الاجتماعية - التاريخية لنظام الأوقاف ومشكلاته؛ وإنما باعتباره مجموعة من الاجتهادات في تأصيل "السياسة المدنية" - كما عرفها بعض علماء الإسلام وفلاسفته - وبفضل هذا الاقتراب الكلي من فقه الأوقاف خلصت إلى أن هذا الفقه مبني على ثلاثة أسس كبرى:

**أولها:** احترام إرادة مؤسسي الأوقاف – وهي إرادة اجتماعية في المحل الأول – واعتبارها "دستور" عمل نظام الأوقاف كله، إلى حد إضفاء قداسة الأحكام الشرعية على هذه الإرادة الاجتماعية؛ فقالوا "شرط الواقف كنص الشارع في لزومه ووجوب العمل به".

**ثانيها:** الإقرار باستقلال نظام الأوقاف ومؤسساته المرتبطة به عن السلطة الحاكمة، وتأكيد هذا الاستقلال وحمايته باختصاص "القضاء" وحده بسلطة الإشراف العام على الأوقاف إلى جانب الاعتراف "للوقف" بالشخصية المعنوية- بالمعنى الذي يشار إليه في المصطلحات القانونية المعاصرة بـــ **Personne Morale** "وأحياناً يطلق عليه" **Personne Civile**" مع ما يترتب على ذلك من نتائج أهمها تمتع " الوقف " – كشخص اعتباري – بالحقوق وتحمله بالالتزامات من ناحية، وإتاحة الفرصة للفرد (الواقف) أن يحول أمواله الخاصة – أو جزءا منها – إلى مؤسسة نفع عامة بمحض إرادته من ناحية أخرى.

**ثالثها:** ضبط الأداء العام لنظام الوقف ومؤسساته بنظرية "المصلحة" وبالمقاصد العامة للشريعة. ففي مقابل إجازة الفقه، للواقف أن يشترط شروطاً يُصرَف بحسبها ريع وقفه، واحترام هذه الشروط، أكد الفقهاء على وجوب تحقق المصلحة وعدم التعارض مع مقاصد الشرع. وللقاضي "اختصاص ولائي" في هذا الموضوع، فهو – وحده دون غيره – الذي له سلطة إبطال الوقف إذا لم تتوفر شروط صحته، أو يوقف تنفيذ شرط الواقف إذا خرج من حدود الشرع.

وبالنظر إلى ما حدث من تحولات في مجال التشريع والقضاء في تاريخ مصر الحديثة؛ أدت – في سياق عمليات بناء الدولة الحديثة – إلى تراجع فقه الوقف (مع التراجع العام للنظام الفقهي) وإحلال القوانين والتشريعات التي أصدرتها الدولة كاختصاص أصيل لها، خلصتُ إلى أن كل ذلك قد أدى في واقع الأمر إلى نقل نظام الأوقاف من مجال "السياسة المدنية" التي أسسها الفقه، إلى مجال "السياسة الحكومية" التي شرعتها الدولة بالقانون. وبعبارة أخرى: فقد تم نقل نظام الأوقاف من المجتمع إلى الدولة، وكان لهذا التحول آثار مباشرة وأخرى غير مباشرة على نظام الأوقاف ومؤسساته بنائياً ووظيفياً.

**ب- التاريخ الاجتماعي للأوقاف:**

كان الرجوع إلى "التاريخ" أيسر كثيراً مقارنة بالرجوع إلى الفقه، وكان الهدف هو استخلاص معالم "النموذج التاريخي للأوقاف" كما جرت به وقائع التاريخ الاجتماعي – السياسي؛ وذلك لاستخدامها في بناء الإطار النظري للدراسة، وقد خلصت إلى الآتي:

١- أن نظام الوقف من المنظور التاريخي – نشأ كواقعة تأسيسية فـــــي تصميم البناء الاجتماعي العام؛ إذ ارتبطت نشأته بنشأة المجتمع والدولة معاً. وفي مصر كانت لحظة ميلاد الوقف الإسلامي هي نفسها لحظة ميلاد نظام الولاية الجديد على يد عمرو بن العاص. وبعبارة أخرى لم ينشأ نظام الأوقاف – كعمل اجتماعي – لمعالجة سلبيات نظام قائم، بل كان في صميم تأسيس النظام نفسه منذ اللحظة الأولى [ ومن هنا ناقشت فكرة تفسير نشأة العمل الأهلي في صيغته المعاصرة بردها إلى الرغبة في النهوض بأعباء قصرت عنها الدولة أو أغفلتها ووجدت أن هذه الفكرة لا تصلح لتفسير نشأة نظام الأوقاف ومؤسساته].

٢- أن نظام الوقف تمتع بدرجة عالية من اللامركزية الإدارية والتنوع الوظيفي، وأنه ملأ باستمرار مساحات مؤثرة في مجال النشاط المدني العمراني، دون حاجة إلى إذن السلطة الإدارية العامة للدولة.

٣- إن النظام من الناحية الاجتماعية مؤسس على أقوى لبنات البناء الاجتـــماعي (وهي الأسرة) فضلاً عن أنه كان منتشراً على أوسع رقعة من النسيج الاجتماعي. أما من الناحية الاقتصادية فقد تم تأسيسه على أهم مصادر الثروة – تاريخياً– وهي العقارات الثابتة من الأراضي الزراعية والمباني ذات الأغراض المختلفة.

**ج-النظريات الحديثة للعلاقة بين المجتمع والدولة:**

بالرجوع إلى النظريات الحديثة التي أنتجتها المدارس السياسية المختلفة في موضوع العلاقة بين المجتمع والدولة اكتمل الإطار النظري لهذه الدراسة.

وقد استفدت من التصورات والمقولات النظرية التي قدمها الاتجاهان الأساسيان في هذا الموضوع وهما: الاتجاه الذي ركز على "الدولة" كمدخل لفهم المجتمع وما يجري فيه، والاتجاه الذي ركز على المجتمع كمدخل لفهم الدولة وما يجري فيها، وأيضاً لفهم العلاقة بينهما في كلا الاتجاهين.

ولم يكن الهدف من الرجوع إلى بعض الدراسات التي قدمها هذان الاتجاهان هو سرد ما لدى كل منهما من مقولات أو تصورات نظرية – تحليلية أو تطبيقها تطبيقاً آلياً، وإنما بهدف استخلاص ما يفيد منها في موضوع دراستنا هذه، أو لتطوير بعض المقولات الخاصة التي تلائم موضوعها.

ودون الدخول في التفاصيل فثمة ثلاث مقولات أساسية استفدت بها في الجهد التحليلي في الدراسة وسككت مفهوماً رابعاً وهذه المقولات هي:

– مقولة الاستقلال النسبي للدولة عن المجتمع، وقد أفدت كثيـــــراً بفكـــرة **Nicos Polantzas** عن أهمية القانون بالنسبة للدولة في إحكام سيطرتها على المجتمع، وكأداة لتنميطه ودمجه في جهازها الرسمي. كما استفدت من فكرة **Clause offe** عن علاقة بيروقراطية الدولة بالمجتمع المدني في ظل تصوره الأساسي عن الاستقلال النسبي للدولة عن المجتمع.

– مقولة "الدولة القوية والدولة الضعيفة" أو "المجتمع القوي والدولة الضعيفة" **(1988:Migdal)**،

وذلك فيما ركَزت عليه هذه المقولة من بعدين أولهما: اعتبار "الدولة الحديثة" في العالم الثالث منظمة **Organization** تتواجد ضمن منظمات عديدة في المجتمع، وأنها تسعى دوماً لفرض سيطرتها على تلك المنظمات (التي تبدأ من الأسرة إلى المشروعات الصناعية الكبيرة) وتضع القواعد المنظمة للسلوك الاجتماعي وتحدد ما هو صواب وما هو خطأ. وثانيهما: محورية دور القيادة السياسية في تحديد نمط العلاقة بين المجتمع والدولة.

– **مقولة "الدولة المركزية"** (الأيوبي: ١٩٨٩) وقد بدت أهمية هذه المقولة بالنسبة لدراستنا من أكثر من زاوية، يمكن إيجازها في القول بأن "مركزية الدولة كانت محوراً ثابتاً في تاريخ المجتمع المصري". مع ملاحظة أن هذه المركزية لم تكن بدرجة واحدة على الدوام، وأنها قد زادت جداً، وأصبحت أكثر كثافة في ظل "الدولة الحديثة" ابتداءً من محمد علي، وذلك بفضل التطور المؤسسي – البيروقراطي، وهو ما لم يكن موجوداً بهذا الشكل في نمط (الولاية) الذي عرفته مصر منذ الفتح الإسلامي، وظهور نظام الأوقاف كنظام اجتماعي واكتسابه موقعاً وظيفياً في ظل هذا النمط.

وقد أفادت هذه المقولة في صياغة تصور مؤداه أن أي نزوع اجتماعي نحو تكوين مجال مستقل من المؤسسات والأنشطة والمنافع العامة لا بد أن يصطدم بمنطق "الدولة المركزية"، وخاصة في صيغتها المؤسسية الحديثة المتغلغلة في مختلف جنبات النظام الاجتماعي، وقد ساعدنا هذا التصور على تفسير تحرك الدولة تجاه قطاع الأوقاف ومؤسساته في لحظتين حاسمتين من لحظات تطور الدولة الحديثة في مصر وهي: لحظة محمد علي، ولحظة عبد الناصر.

– **مقولة "المجال المشترك" بين المجتمع والدولة** "، وقد سككت هذا المفهوم وطورت مضمون هذه المقولة بالرجوع إلى مفهوم "الدولة" في الخبرة التاريخية العربية – الإسلامية، وبالرجوع أيضاً إلى بعض الدراسات النقدية المقارنة بخصوص العلاقة بين المجتمع وسلطة الدولة في خبرة المجتمع الإسلامي والمجتمع الغربي (بادي: ١٩٩٢).

وخلاصة ذلك هو أن المفهوم التراثي للدولة كان يشير إليها باعتبارها "فترة زمنية" أو "دورة" لها – من منظور اجتماعي سياسي – بداية ونهاية (ابن خلدون في مقدمته)؛ أكثر مما يشير إليها كمجموعة من المؤسسات والأجهزة الإدارية والتشريعية. وفي ظل هذا المفهوم لم تكن لمركزية "الدولة السلطانية" أهمية بالنسبة للمجتمع تضارع أهمية مركزية الدولة الحديثة وثقلها عليه. وفي ظل المفهوم التراثي بالمعنى السابق، أسهم "نظام الوقف" في تكوين مجال مشترك "بين المجتمع والدولة، كان له قدر من الثبات والاستمرارية فاق ما كان للدولة – الدورة – ذاتها من ثبات واستقرار. بل إن أهل الدولة – أو الجماعة الحاكمة – قد أسهموا في بناء هذا المجال المشترك باستخدام نظام الوقف. وفي ظل هذا التصور أيضاً حافظ نظام الوقف – بفعالياته المختلفة – على استمرار تداخل "الحيز الدنيوي بالحيز الديني"، ولم يتميز مجال النشاط السياسي عن مجال النشاط الاجتماعي.

وقد جاء تضخم الدولة الحديثة، بمركزيتها الشديدة، على أنقاض تفتت الكيانات والمؤسسات الاجتماعية التقليدية الموروثة (بادي: ١٩٩٦) ومن ثم تعرضت فكرة "المجال المشترك" التي كان يدعمها نظام الوقف إلى التآكل باستمرار حتى تلاشت بإدماج نظام الوقف ذاته في الحيز السياسي للدولة في سياق حلولها محل المجتمع (نظام عبد الناصر).

٣- التساؤلات الأساسية للدراسة:

في ضوء الإطار النظري المشار إليه في الفقرة السابقة، ومع تكامل المادة العلمية للدراسة، قمت بإعادة صياغة تساؤلاتها الأساسية بصورة تختلف بعض الشيء عما هو وارد في الخطة الأصلية؛ من حيث ترتيب هذه التساؤلات حسب التقسيم النهائي للدراسة، ومن حيث ربطها بمقولات الإطار النظري لها أيضاً.

وكانت هذه التساؤلات في صيغتها التحليلية – النهائية كالآتي:

أ- ما المعالم الرئيسية للتكوين الاجتماعي – الاقتصادي لنظام الأوقاف في مصر الحديثة؟ وما صلة هذا التكوين بتطورات بناء الدولة الحديثة وعلاقتها بالمجتمع؟

ب- إلى أي مدى أسهمت الأوقاف في بناء مؤسسات المجتمع الأهلي في مصر الحديثة؟ وما أهم مجالات إسهامها؟ ثم ما علاقة مؤسسات القطاع الوقفي- إن جاز التعبير – بملابسات التطور الاجتماعي والسياسي الذي مرت به مصر في تاريخها الحديث والمعاصر؟.

ج- إلى أي مدى أثَّر – أو تأثر – نظام الوقف بقوة الدولة المصرية أو ضعفها في تاريخها الحديث؟.

د- لماذا سعت سلطة الدولة الحديثة في مصر للاستحواذ على نظام الأوقاف وإلحاقه بها، وإخضاعه لإشرافها دون القضاء عليه؟ وما هي أهم الآليات التي استخدمتها الدولة في هذا المجال؟.

هـ- لماذا لم يتطور نظام الأوقاف في مصر الحديثة؟ وما أهم العوائق التي حالت دون ذلك؟.

٤- الفرضية الأساسية لموضوع البحث:

في الخطة الأصلية لم أضع "فروضاً" بالمعنى المقصود من الفرض العلمي؛ إذ إن المعالم الرئيسية للموضوع وتفاصيله لم تكن قد وضحت بعد، واكتفيت بالتساؤلات الأساسية المشار إليها آنفاً. أما بعد المضي في العملية البحثية وإنجاز قدر كبير منها فقد كان من الممكن صياغة فرضية أساسية مؤداها أنه:

"كلما زاد نطاق الملكية الخاصة (في ظل نمط دولة أقل تدخلاً في شئون المجتمع) زاد احتمال الإقبال على إنشاء أوقاف جديدة، بشرط بقاء الإطار الفقهي المنظم للوقف على ما هو عليه دون تدخل من الدولة".

وبصيغة أخرى يمكن القول إنه:

- كلما قل نطاق الملكية الخاصة (في ظل نمط دولة أكثر تدخلاً في شئون المجتمع)، قل احتمال إنشاء أوقاف جديدة، بشرط تدخل الدولة في وضع القواعد المنظمة للوقف (بإصدار قانون له مثلاً).

والمهم في الفرض العلمي -في نظري- هو مقدرته التفسيرية لجانب أو أكثر من جوانب الموضوع محل الدراسة.

وفي حالتنا فإن الصيغة الأولى لهذا الافتراض تفسر "موجة المد" في إنشاء الأوقاف في تاريخ مصر الحديثة منذ ستينيات القرن الماضي إلى منتصف هذا القرن، وهي الفترة التي شهدت إقرار الملكية الخاصة في الأراضي الزراعية عقب صدور اللائحة السعيدية ١٨٥٨، كما أنها شهدت انحسار تدخل الدولة بعد محمد علي، وصيرورتها أقل تدخلاً حتى منتصف القرن الحالي تقريباً، وكان صدور قانون لتنظيم الوقف في مصر وهو القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦ علامة بارزة في تاريخ تطور موقف الدولة من نظام الأوقاف.

ولكن المقدرة التفسيرية للصيغة الأولى المشار إليها تقصر عن تفسير وصول موجة المد في إنشاء الأوقاف إلى قمتها في الفترة الممتدة من العقد الأخير من القرن التاسع عشر إلى بداية العهد الملكي (١٩٢٣) بالذات. والسبب في ذلك هو وجود متغيرات خاصة بتلك الفترة بعضها يتعلق بمستوى "قوة الدولة" وبعضها الآخر يتعلق بعنصر "التهديد الأجنبي". وافترضت أن اجتماع هذين المتغيرين معاً هو الذي يفسر وصول موجة المد إلى قمتها في تلك الفترة إلى جانب بقية العوامل المذكورة في الصيغة الأولى للافتراض.

ذلك لأن "الدولة المصرية" كانت قد وصلت إلى أدنى درجة من درجات قوتها عقب وقوع الاحتلال البريطاني سنة ١٨٨٢م وحتى حصول مصر على الاستقلال (المنقوص) بموجب تصريح فبراير ١٩٢٢، على إثر انتصار ثورة الشعب سنة ١٩١٩. وفي تلك الفترة نفسها زاد التهديد الأجنبي للثوابت الوطنية، ليس بسبب الاحتلال العسكري السافر للبلاد فحسب، وإنما بسبب زيادة النفوذ الأجنبي بصفة عامة؛ اقتصادياً وثقافياً وتشريعياً وقضائياً (إلى حد نشوء نظام أجنبي للتقاضي)، ووصول هذا النفوذ الأجنبي إلى مختلف الأجهزة الإدارية للدولة المصرية ذاتها، وخاصة في قمة الأجهزة (نظام المستشارين).

كذلك فإن الفترة المشار إليها هي التي شهدت تكُون جماعة كبار الملاك، وهم قد انخرطوا بشكل لافت للنظر في عملية تحويل مساحات كبيرة من ملكياتهم إلى وقفيات؛

بعضها أهلي وبعضها خيري؛ وذلك لدعم الخدمات العامة (التعليم والصحة والرعاية الاجتماعية... الخ) من ناحية، وللمحافظة على أسرهم من ناحية أخرى.

**٥- المداخل المنهجية للبحث وأهم مشكلاتها في التطبيق:**

اقتضت طبيعة هذه الدراسة وتشعب موضوعاتها أن تتعدد المداخل المنهجية لها. وقد استخدمت أربعة مداخل هي: المدخل التاريخي، والمدخل المؤسسي القانوني، والمدخل البنائي الوظيفي، ومدخل المقارنة المنهجية.

ولم تثر مشكلات ذات أهمية بالنسبة لتطبيق المدخل "المؤسسي القانوني" في دراسة المؤسسة الحكومية المختصة بالأوقاف (ديوان عموم الأوقاف ومن بعده وزارة الأوقاف) إذ كان من السهل الاستفادة ببعض أوجه الدراسة المؤسسية التي يقدمها هذا المدخل مثل: معرفة الهدف من المؤسسة، وأبنيتها، وفكرة التغير المؤسسي (بالتطور أو بالاندماج في مؤسسات أخرى).

ومنها كذلك القدرة على التكيف ودرجة التعقيد، ومدى الاستقلالية... إلخ). إن مثل هذه المفاهيم والمفردات كانت مفيدة في فهم تطور مؤسسات الأوقاف، وتفسير بعض الظواهر التي حدثت لها مثل تطور ديوان الأوقاف إلى وزارة واختفاء مؤسسة "الكُتَّاب" أو "السبيل" أو "المضيفة"؛ نظراً لبساطة تكوينها وعدم قدرتها على التكيف، وحلول مؤسسات أخرى محلها، بينما استمرت مؤسسات أخرى "كالأزهر"، "والمستشفيات"، "والمدارس" لأسباب عكس ذلك، وهكذا.

كذلك لم تثر مشكلات لدى استخدام بعض أفكار المدخل البنائي الوظيفي، بل إنها كانت مفيدة في فهم التطور، أو التغيير، الوظيفي في مؤسسات الأوقاف، وخاصة الفكرة القائلة بالارتباط بين "البناء والوظيفة"، وأن التغير في "الوظيفة"، يترتب عليه تغير في "البناء" وقد كان هذا أكثر انطباقاً على التطور البنائي والوظيفي لوزارة الأوقاف عبر فترات زمنية مختلفة.

إضافة إلى ذلك فقد كان من المفيد التمييز بين "الوظيفة" و "الدور" في تحليل مؤسسات الأوقاف، وقصدت "بالوظيفة" النشاط المباشر للمؤسسة أو الهدف الأساسي منها، وذلك لتحليل بعض النماذج الوقفية تحليلاً جزئياً. أما "الدور" فقصدت به الأثر العام – غير المباشر – الذي تتركه جملة النشاطات المختلفة للمؤسسات الوقفية على المستوى

الاجتماعي العام، وقد أفادت هذه الفكرة في رصد وتحليل دور الأوقاف في مجال العلاقة بين المجتمع والدولة.

وأما بالنسبة للمدخلين: التاريخي والمقارن. فقد ثارت مشكلة خاصة بتطبيق كل منهما وموجزها كالتالي:

أ- **بالنسبة للمدخل التاريخي:** كانت المشكلة هي مشكلة التحقيب الزمني بمعنى تحديد "فترة زمنية" لموضوع الدراسة بناء على معايير مستمدة من حالة الظاهرة محل البحث ذاتها وهي "الأوقاف" من ناحية، ومن الظروف العامة المحيطة بها من ناحية أخرى. وكنت قد حددت في الخطة الأصلية مستويين للتناول التاريخي تحديداً مبدئياً أولهما: عام؛ هو تاريخ مصر الحديثة على مدى القرنين الأخيرين (بهدف الوصول إلى رؤية شاملة لأهم ملامح التطور التاريخي للظاهرة). وثانيهما هو مستوى التحقيب المرحلي وحددت مرحلتين: الأولى من ١٩٢٣ إلى ١٩٥٢، والثانية من ١٩٥٢ إلى ١٩٧٢، بهدف القيام بتحليل أكثر عمقاً وتفصيلاً؛ بربط تطور الأوقاف على مدى هاتين الفترتين بالمتغيرات السياسية والقانونية والاقتصادية التي شهدتها مصر.

ولما كان من مقتضيات المنهج التاريخي "الرجوع إلى الوثائق والمصادر الأصلية الخاصة بالموضوع"، فقد تبين لي بعد الرجوع إلى أهم تلك الوثائق الخاصة بالأوقاف وهي "حجج الأوقاف ومستنداتها الخاصة" أن الالتزام بالتحديد الزمني الخاص بالفترتين المشار إليهما (٢٣ – ١٩٥٢ / ٥٢ – ١٩٧٢) لن يكون مفيداً من الناحية العلمية أو الموضوعية؛ ذلك لأنني اكتشفت عدم وجود مبررات علمية وموضوعية للاقتصار على هاتين الفترتين داخل الإطار التاريخي العام لمصر الحديثة. كما أظهرت المادة العلمية أن الفترة الممتدة من سنة ١٨٨٢ إلى سنة ١٩٢٣ – في تاريخ الأوقاف – أكثر أهمية من الفترة التالية لها إلى سنة ١٩٥٢.

ومن ناحية أخرى – وربما كانت هي الأهم – وجدت أن السمة الأساسية لظهور وتطور الأوقاف هي "البطء الشديد"، والاستمرار عبر فترات زمنية طويلة حتى تتكامل ملامحها، ووجدت أيضاً أن هناك "دورة حياة" خاصة بكل وقفية على المستوى الجزئي Micro وأخرى عامة بالنسبة لنظام الأوقاف على المستوى الكلي Macro، وأن "الدورة الخاصة" موزعة عبر فترات زمنية قد تمتد إلى عشرات السنين – دون أن تنتهي في

معظم الحالات – كما أن "الدورة العامة" لنظام الأوقاف وثيقة الارتباط بالتحولات السياسية الكبرى التي شهدتها مصر في تاريخها الحديث.

وقد أغراني بمتابعة فكرة "دورة حياة الأوقاف" أنها فكرة منهجية أصيلة في تاريخ العلم الاجتماعي العربي الإسلامي (ابن خلدون)، وتوصلت إلى تقسيم تطور الأوقاف في مصر الحديثة إلى دورتين – على المستوى الكلي – الأولى من محمد علي إلى ١٩٥٢ والثانية من ١٩٥٢ إلى نهاية القرن العشرين. وبداخل كل منهما دورات مرحلية تكون في مجموعها الملامح العامة للدورة الكبرى. وقد أفاد هذا التناول التاريخي في معرفة متى وتحت أية ظروف تدخلت الدولة في شئون الأوقاف وإلامَ أدى هذا التدخل؟

ب- وأما بالنسبة "**لمدخل المقارنة المنهاجية**"، فقد تمثلت مشكلته الأساسية في تعذر القيام بعمل مقارنة على المستوى الجزئي بين وقفيات ما قبل ١٩٥٢ وما بعدها، كما كنت أتصور – حسب الخطة الأصلية – إذ تبين أن أسس "المقارنة التكوينية" على هذا المستوى الجزئي غير متوفرة؛ إذ اختلفت أوضاع الأوقاف جذرياً بعد ١٩٥٢ عما قبلها من حيث النشأة، والتكوين، والوظيفة، والدور، ومن ثم انعدمت "سمات الأساس" اللازمة "للمقارنة التكوينية" الخاصة بمؤسسة الأوقاف على المستوى الجزئي.

أما على المستوى الكلي فقد أفادت المقارنة المنهاجية كثيراً في تحليل كثير من أوجه الشبه والاختلاف بين السياسات الحكومية تجاه نظام الأوقاف عبر فترات مختلفة منها ما قبل ١٩٥٢ وما بعدها.

كذلك فقد كانت المقارنة هي المدخل المنهجي الأساسي لفهم الفساد في نظام الأوقاف سواء قبل ١٩٥٢ أو بعدها، وذلك بالمقارنة بين نموذجين للفساد هما "نموذج الفساد الفردي" – الذي ظهر قبل ١٩٥٢- ونموذج "الفساد المؤسسي" – الذي ظهر بعد ١٩٥٢.

## القسم الثاني
## في مشكلات المادة العلمية للدراسة

### ١- الدراسات السابقة:

إن مراجعة الدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الدراسة تعد عملاً منهجياً لا غنى عن فوائده الكثيرة في إنضاج العمل العلمي وضمان تميزه قدر الإمكان، وهذا ما قمت به حيث تبين لي أن أغلب الدراسات السابقة إما فقهي "قانوني" أو "تاريخي" يقف عند العصر العثماني، ويمكن إبداء الملاحظات التفصيلية التالية:

أ- إن عدم وجود دراسات علمية سابقة حول موضوع الأوقاف من زاوية علاقتها بالسياسة، أو علاقة السياسة بها كان من أهم مشكلات المادة العلمية لهذه الدراسة. إذ كان عليّ أن أشق طريقها على غير سابق مثال أهتدي به؛ ومن ثم فإضافة إلى أعباء هذا العمل؛ كنت أعرف أنني سوف أتحمل وحدي عيوب "المحاولة الأولى" – وهي كثيرة بحكم أنها أولى – لإدخال مثل هذا الموضوع في مجال الدراسات السياسية.

ب- إن أكثر نوعيات الدراسات السابقة فائدة لهذه الدراسة كانت هي "الدراسات التاريخية" – بالرغم من وقوفها عند فترات زمنية سابقة على عهد محمد على – فقد أتاحت الفرصة لتعميق الرؤية التاريخية لنظام الأوقاف ومؤسساته. وكان العيب الأساسي الذي لاحظته في تلك الدراسات هو أنها "وصفية" إلى حد كبير، وأن الجهد التحليلي فيها قليل. اللهم إلا بعض الحالات الاستثنائية التي قدمتها الدراسات الأجنبية ومنها دراسة:

**Leonor Fernandes: The Evolution of A Sufi institution in Mamluk Egypt: The Khanqah. (Berlin: 1988).**

فهذه الدراسة تقدم نموذجاً لكيفية دراسة مؤسسة وقفية (هي الخانقاه الصوفية) وأبعادها الاجتماعية في العصر المملوكي، مع التعمق في مختلف تفصيلاتها.

ج- إن ندرة الدراسات المفردة "**Monographies**" حول نظام الأوقاف قد وسمت معظم الدراسات بالعمومية الشديدة، مع عدم التعمق في تحليل تفاصيل نظام الأوقاف ومؤسساته من المنظور الاجتماعي. ومرة أخرى وجدت أن أهم المحاولات المتعمقة كدراسات مفردة قام بها بعض الباحثين الأجانب – وإن كانت لم تقدم نماذج من الأوقاف الحديثة – مثل:

- **"Daniel Crecelius (1991). The Wakf of Muhammed Bey Abu Al-Dhahab in Historcal Perspective".**

ودراسة:

**" Jane Hathaway (1992): The Role of the Kizlar Agasi in 17th – 18th Century Ottoman Egypt".**

وأهم ما لاحظته على مثل هذه الدراسة أنها تنقصها الرؤية الكلية، التي تمكننا من اكتشاف الروابط والعلاقات فيما بين الوقفِ ومؤسساته من جهة، وبقية أقسام نسق الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية من جهة أخرى.

د- عُقدت أربع ندوات علمية حول الأوقاف [ حتى سنة ١٩٩٦ ]، وبالرغم من تواضع مستوى معظم بحوثها فإن لتوالي عقدها خلال السنوات الأخيرة (أربع ندوات خلال عشر سنوات تقريباً) دلالة من حيث عودة الاهتمام بهذا الموضوع، وإنهاء ما يشبه "القطيعة الثقافية والأكاديمية" التي ضُربت حوله منذ خمسينيات هذا القرن بعد جدل ثقافي واجتماعي سياسي استمر طوال النصف الأول من القرن العشرين. وقد قاربت هذه الندوات الآن (٢٠٠٠م) على العشرين ندوة.

وثمة دلالة أخرى -لما حدث- ترتبط بالسياق الاجتماعي والسياسي العام، وهي أن "القطيعة" التي حدثت بالنسبة لموضوع الأوقاف قد واكبت صعود نجم "الدولة الشمولية" في البلدان العربية عامة- ومنها مصر - وغيرت جميع هذه البلدان النظم الموروثة للوقف في مجتمعاتها، ووضعت لها قوانين جديدة أدت إلى انحسارها كما حدث في مصر.

أما في السنوات الأخيرة فهناك تحولات مهمة في طبيعة الدولة وتوجهاتها السابقة، وإعادة الاعتبار للأنشطة الأهلية الاجتماعية ومنها "الوقف"،وكان لا بد من أخذ هذه التحولات في الاعتبار عند التناول المنهجي للموضوع خلال هذه الفترة.

**٢- مشكلات المادة الأولية لهذه الدراسة:**

المادة العلمية الأولية التي اعتمدت عليها في هذه الدراسة جمعتها من خمسة مصادر هي:

**أولاً:** "حجج" الأوقاف، ومستنداتها المختلفة.

**ثانياً:** "الفتاوى" الخاصة بمسائل الأوقاف (الأزهر - مجلس الدولة).

**ثالثاً:** "أحكام المحاكم" في قضايا الأوقاف (المحاكم الشرعية، والأهلية، والمختلطة، والمدنية / دوائر الأحوال الشخصية).

**رابعاً:** "الإرادات السنية" والأوامر العالية، والقوانين واللوائح "المتعلقة بنظام الأوقاف في مصر الحديثة.

**خامساً:** "مضابط المجالس التشريعية" – في مصر الحديثة – التي تناولت موضوع الأوقاف (مجلس شورى النواب – الجمعية التشريعية – مجلس النواب ومجلس الشيوخ في العهد الملكي – مجلس الأمة – مجلس الشعب).

وفيما خلا المصدر الأول لم تكن هناك إلا المشكلات العادية التي تعترض الباحثين في الوصول إلى الأماكن التي توجد بها تلك الوثائق (مثل الانتظار حوالي شهر للحصول على إذن رسمي بمدة ثلاثة أشهر للاطلاع لدى جهة من الجهات، وجميعها بطبيعة الحال جهات حكومية مثل: مكتبة مجلس الشعب، ودار الوثائق، ووزارة الأوقاف،..).

أما "المشكلة الأساسية" فقد كانت خاصة بجمع المادة من المصدر الأول وهو "حجج الأوقاف ومستنداتها المختلفة"، وحتى يمكن التغلب عليها كان لا بد من معرفة أبعادها والإحاطة بها على نحو دقيق، ثم الشروع بعد ذلك في مواجهتها. وتتلخص هذه المشكلة في الآتي:

أن وثائق الوقفيات غير موجودة لدى جهة واحدة، بل وجدتها موزعة – مع شيء من التكرار – بين خمس جهات هي:

١. وزارة الأوقاف (دفتر خانة الوزارة، وقسم الحجج والسجلات بها).
٢. الشهر العقاري بالقاهرة – المركز الرئيسي (دفتر خانة المحكمة الشرعية المعروف الآن بأرشيف الشهر العقاري – وقد نقل معظمة مؤخراً إلى دار الوثائق القومية).
٣. دار الوثائق القومية بكورنيش النيل.
٤. هيئة الأوقاف المصرية.
٥. هيئة الأوقاف القبطية.

ولا تقف محفوظات كل تلك الجهات – الخاصة بالأوقاف – على درجة واحدة من الأهمية، فأهمها على الإطلاق هي محفوظات وسجلات "وزارة الأوقاف"، ومحفوظات "دار الوثائق القومية".

أ- تعدد نوعيات الوثائق الخاصة بكل وقفية، وتوزعها بين أكثر من نوع من أنواع السجلات والمحافظ المصانة بها، وكان لا بد من الرجوع إلى تلك الوثائق حيثما

وُجدت حتى أتمكن من متابعة "دورة حياة الوقفية" – على النمو السالف ذكره – منذ تأسيسها لمعرفة ماذا جرى لها في الواقع والتطبيق، ولتكوين رؤية إجمالية عن واقع الممارسة الفعلية للأوقاف في مصر الحديثة. فبالنسبة لمحفوظات "دار الوثائق القومية"– مثلاً – رجعت إلى: "محافظ عابدين / أوقاف" و "ومحافظ مجلس النظار – نظارة الأوقاف قبل سنة ١٩٢٣" و "محافظ مجلس الوزراء – وزارة الأوقاف بعد ١٩٢٣" و "محافظ الأبحاث" الخاصة ببعض الأوقاف الهامة.

أما بالنسبة "لوزارة الأوقاف" فقد كانت مهمة البحث فيها أصعب؛ إذ ما زالت درجة تنظيم محفوظاتها ووثائقها في حدودها الدنيا– وقد وجدت بها ١٩ نوعاً من السجلات، كل نوع في عدة "سجلات خاصة" به، ومجموع هذه السجلات ٥٤٠ سجلاً (خمسمائة وأربعون سجلاً) من الحجم الكبير، وجميع ما فيها مكتوب بخط اليد. ومجموع الوثائق الأصلية المسجلة بها حوالي ١٢٥،٠٠٠(مائة وخمسة وعشرون ألف وثيقة).

- مكثت بدفتر خانة الوزارة وسجلاتها أربعة عشر شهراً بإجمالي ساعات عمل (ألف وخمسمائة ساعة عمل)، فحصت خلالها خمسة عشر ألف وثيقة من وثائق الأوقاف التي نشأت جديدة في مصر الحديثة، منذ عهد محمد علي، وجمعت منها قسماً رئيسياً من المادة الأولية الضرورية لهذه الدراسة، وذلك وفقاً لخطة لجمع المعلومات تضمنت البنود التالية:
    - اسم مؤسس الوقف (وخلفيته الاجتماعية من واقع حجة الوقف).
    - تاريخ تأسيسه له.
    - المحكمة الشرعية المسجل أمامها.
    - نوعية الأعيان الموقوفة وحجمها.
    - الأغراض التي نص على صرف ريع الوقف عليها.
    - أهم التصرفات التي جرت على الوقفية منذ إنشائها.

ولاستكمال بيانات تلك البنود كان لا بد من الرجوع بصفة خاصة إلى "سجلات" و "محافظ" حجج الأوقاف الأصلية، وإلى "ملفات التولية" و "ملفات المحاسبة" و "سجلات تقارير النظر" أيضاً.

أما "ملفات التولية" فلأنها تتضمن جميع المستندات والمكاتبات الرسمية الخاصة بإدارة كل وقفية، وبمختلف التدخلات التي جرت بخصوصها بما في ذلك

التدخلات الحكومية تطبيقاً للقوانين التي صدرت بتنظيم الوقف منذ منتصف الأربعينات من هذا القرن، وأحياناً توجد بها مستندات خاصة بفترات أسبق تاريخياً من ذلك.

وأما "ملفات المحاسبة" فقد وجدت محتوياتها مفيدة في التعرف على ميزانية كـل وقفية على حدة، وكشوف الحسابات السنوية، وتقارير محاسبة "النظار" أو وزارة الأوقاف ذاتها.

وأما "تقارير النظر" فهي التي تتضمن قرارات المحاكم الشرعية بإقامـة وعزل نظار الأوقاف – أهلية وخيرية – وحصلت على معلومات قيمة عن حياة الوقفيات وتطورها من هذا المصدر، وخاصة ما تضمنته من "حيثيات" قرارات المحاكم بالتولية أو بالعزل. بما في ذلك قرارات إقامة "وزراء الأوقاف" نظاراً على بعض الوقفيات قبل ١٩٥٢. وكذلك إقامة "الخديوي" أو "السلطان" أو "الملك" إلى سنة ١٩٥٢.

وبالرغم من أهمية كافة الوثائق الوقفية فإن "وثيقة إنشاء الوقف المعروفة باسم "كتاب الوقف" أو "حجة الوقف" هي أكثرها أهمية على الإطلاق. وقد نظرت إليها باعتبارها نصاً اجتماعياً – سياسياً، وكان هذا النظر في أوله ضرباً من التخيل ونوعاً من المجازفة العلمية، وسرعان ما تأكد لي صوابه مع تزايد انخراطي في تحليل هذه النصوص الاجتماعية الممتعة، وطبقت عليها – دون عناء كبير – منهجية تحليل النصوص التي تعلمتها من الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، وبطول التأمل وبالصبر الجميل على قراءة نصوص الحجج، توصلت إلى النموذج الأساسي لها، وعرفت مكوناته الأصلية المعلنة منها والمضمرة، وأفادني ذلك كثيراً في عملية التحليل والتفسير واستخلاص النتائج وتعميمها ضمن الحدود الموضوعية لها.

**٣- بقاء مشكلة الحصول على معلومات الأوقاف القبطية دون حل:**

ذكرت أن من بين الجهات التي توجد بها وثائق خاصة بالأوقـــاف "هـيئـة الأوقاف القبطية" التي نشأت سنة ١٩٦٠ للإشراف على أوقاف الأقباط، وهي تحتفظ بمعظم سجلات ووثائق وقفياتهم؛ ونظراً لأن هذه الوقفيات جزء لا يتجزأ من مجموع الأوقاف المصرية التي قمت بدراستها فقد كان من الضروري الرجوع إليها لإكمال الدراسة من كافة جوانبها قدر المستطاع.

بيد أنه تعذر عليّ الوصول إلى سجلات الهيئة ووثائقها الخاصة بأوقاف الأقباط، رغم اتخاذي لكل الإجراءات الرسمية: من تقديم طلب رسمي ممهور من الأستاذ الدكتور/ كمال

المنوفي – المشرف على الرسالة – ومختوم بخاتم الكلية؛ إذ رفض المسئول بالهيئة –وهو عضو بمجلس إدارتها– السماح لي بالاطلاع على سجلات الهيئة، وسجل رفضه بتاريخ ١٩٩٦/٩/٢١ على صورة من الطلب الذي قدمته. ولكني أعدت المحاولة مرة أخرى بعد أن انتظرت مدة شهرين قام خلالها بعض أصدقائي من الأقباط بمحاولة تسهيل المهمة بجهد مشكور من جانبهم، ولكن دون جدوى. ثم حاولت مرة ثالثة وفيها بذل معي نيافة الأنبا إسناثيوس –مطران بني سويف– جهداً سأظل مديناً له به؛ إذ لم تمنعه ظروفه الصحية من السعي معي للتغلب على عقبة الرفض في هيئة الأوقاف القبطية، واستقبلني في مطرانية بني سويف، وكتب لي خطاب توصية لتسهيل مهمتي، وذهبت ومعي طلب آخر من الكلية، مع رفقة كريمة من أحد أعضاء المجلس الملي وتوصية قيمة من أستاذي الدكتور محمد سليم العوا، الذي أحطته بالأمر في حينه، فلم يتوان عن بذل أقصى ما في وسعة لمساعدتي، ولكن النتيجة كانت هي "الرفض" أيضاً، وذلك بتاريخ ١٩٩٧/١/٢٤. هنالك قلت: **(لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)**، وعرفت "أن ليس كل ما يتمنى المرء يدركه" حتى في البحث العلمي.

# خبرة البحث والتدريس في دراسات المناطق: إفريقيا نموذجاً

د.حمدي عبد الرحمن

**مقدمة منهاجية:**

تسعى هذه الورقة إلى رصد وتحليل عدد من الاتجاهات العامة والإشكاليات الرئيسية في دراسة وتدريس مادة دراسات المناطق: إفريقيا نموذجا، وذلك من وحي الخبرة الذاتية للكاتب الذي عمل بالبحث والتدريس في هذا الميدان منذ تخرجه في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة عام ١٩٨٢[١].

ومن الجلي أن الاهتمام الأكاديمي المصري بالدراسات الإفريقية يرجع إلى عام ١٩٤٧ عندما أُنشئ معهد الدراسات السودانية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، على الرغم من أن هذا المعهد أصبح مستقلا ويدين بالتبعية المباشرة للجامعة عام ١٩٥٠ فإنه سرعان ما عاد إلى تبعية كلية الآداب مرة أخرى عام ١٩٥٤.

بيد أن نقطة التحول الأساسية في مجال الدراسات الإفريقية ارتبطت بإنشاء معهد البحوث والدراسات الإفريقية بجامعة القاهرة عام ١٩٧٠ حيث تكون الدارسة فيه على مستوى مرحلة الدراسات العليا[٢].

ولا يخفى أن قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة كان له فضل السبق قياسًا بأقسام العلوم السياسية الأخرى بالجامعات المصرية في الاهتمام بمقررات الدراسات السياسية الإفريقية، سواء على مستوى البكالوريوس أو على مستوى الدراسات العليا، ويعزي ذلك دون شك إلى جهود وخبرة جيل الرواد من علمائه وأساتذته.

ولعله من المفيد قبل الولوج إلى القضايا الكلية والتفصيلية التي تطرحها الخبرة البحثية في هذا المجال أن نشير إلى عدد من الملاحظات الأولية التي نراها لازمة لتحقيق القدرة على الفهم والتحليل ومتابعة مسارات واتجاهات البحث والدراسة في ميدان الدراسات السياسية الإفريقية الحديثة:

*الملاحظة الأولى تتعلق بالمقصود من موضوع الورقة والدلالات والمضامين التي ينطوي عليها. فدراسات المناطق Area Studies يمكن النظر إليها من منظور المشروع الحداثي الغربي بكل تجلياته وأبعاده المختلفة.

لقد شجعت التطورات السياسية والتكنولوجية التي شهدتها فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية على دراسة مناطق جديدة للتعرف على ثقافاتها ونظمها المختلفة بهدف احتوائها ومنع امتداد الخطر الشيوعي إليها.

ويمكن في هذا السياق أن نشير إلى جهود "لجنة السياسة المقارنة" التابعة لمجلس أبحاث العلوم الاجتماعية التي ترأسها جابريل الموند.

فقد رعت اللجنة العديد من الدراسات التي هيمن عليها منظور التحديث والتنمية. وعادة ما يتم تصنيف هذه الدراسات إلى ثلاثة أنماط رئيسية:(٣)

- دراسة الحالة ذات التوجه النظري ومن أمثلتها الدراسات التي أجراها ديفيد أبتر عن غانا عام ١٩٥٧ وكولمان عن نيجريا عام ١٩٥٨ ولوشيان باي عن بورما عام ١٩٦٢.
- الأعمال التي نشرتها مطبعة جامعة برنستون الخاصة بلجنة السياسة المقارنة عن التنمية السياسية، وهي على النحو التالي: لابالومبارا ١٩٦٣ وباي ١٩٦٣ ووارد ورسنتو ١٩٦٤، وكولمان ١٩٦٥، وباي وفيربا ١٩٦٥، ولابالومبارا واينر ١٩٦٦ والمجلد الأخير من السلسلة الذي قدمه بايندر وآخرون عام ١٩٧١.
- الأعمال النظرية التي نشرت في سلسلة ليتل براون ومن أهمها دراسات الموند وفيربا ١٩٦٣، وباي ١٩٦٦، والموند وباول ١٩٦٦.

يعني ذلك أن دراسات المناطق ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالخريطة الكلية للنموذج المعرفي الغربي وما ينطوي عليه من انحيازات أيديولوجية تقوم على إعلاء "الذات" الغربية والنظر إلى المجتمعات الأخرى بهدف إلحاقهم حضاريا بالغرب المتقدم.

*الملاحظة الثانية ترتبط بجملة من التساؤلات المفاهيمية والمنهاجية المرتبطة بحقل دراسات المناطق. ولعل من أبرز تلك التساؤلات ما يأتي:

- ماهية وطبيعة دراسات المناطق؟
- الأطر النظرية المنهاجية المتبعة في دراسات المناطق؟
- الأجندة البحثية وموضوعات الدراسة؟

لقد نظر إلى دراسات المناطق منذ ظهورها في علم السياسة منذ نهاية الخمسينيات وأوائل الستينيات باعتبارها حقلا متشعبًا **Multidisciplinary** تتداخل فيه وتتقاطع معه حقول معرفية أخرى، فعالم السياسة المتخصص في دراسة منطقة معينة أو أمة محددة

يسعى إلى جانب تعمقه في فهم تحليل سياسة هذه المنطقة أن يكون عالمًا بثقافاتها وتاريخها ولغاتها أيضا. وقد استفاد المتخصصون في دراسات المناطق بمنهج وأسلوب الدراسات الإثنوجرافية الذي يعتمد على جدية الدراسة وأسلوب البحث الميداني(٤).

وعلى الرغم من استخدام معايير جغرافية وثقافية واقتصادية وحتى تاريخية في تحديد المناطق المختلفة مثل الشرق الأوسط وإفريقيا وجنوب شرق آسيا؛ فإن هذه المعايير نبعت من إطار الرؤية الغربية الكلية للعالم و"لمركزية" الغرب فيه.

وليس بمستغرب أن تنعكس طبيعة النشأة لحقل دراسات المناطق بأبعادها الأيديولوجية غير الخافية على الأطر النظرية والمداخل المنهاجية التي استخدمت فيه. فقد هيمن منظور التنمية والتحديث على دراسة المناطق غير الغربية من خلال الترويج لمفهوم النظرية الكبرى **Grand Theory** والقول بإمكانية تحليل كافة المناطق والأقاليم من خلال استخدام منظور عام ومقارن. بيد أن هذا المنظور انتقد من قبل المتخصصين في دراسات المناطق، وبدأ الحديث عن استخدام مناهج وأطر نظرية بديلة، سواء تلك التي طرحت في مواجهة مشروع الحداثة الغربية في عمومه مثل نظريات التنمية الراديكالية كالتبعية والماركسية أو تلك المناهج التي ركزت على خبرة وثقافة وتاريخ المنطقة محل الدراسة(٥).

وعلى صعيد الأجندة البحثية فقد طرحت قضايا بعينها لتشكل محور الدراسة والتحليل، وكلها كانت تخدم منطلقات مشروع الحداثة الغربي مثل: أزمات التنمية، والتحديث، وقضايا التحول والتغير الاجتماعي. دفع ذلك عددا من الباحثين إلى الاهتمام بموضوعات أخرى تنبع من السياق الحضاري للمنطقة نفسها مثل: حركة الوحدة الإفريقية، والاتجاهات الاشتراكية في إفريقيا، وطبيعة منظومة القيم والثقافة في التجربة الآسيوية.

•الملاحظة الثالثة تنبع وترتبط بنموذج دراسات المناطق الذي يشكل محور التحليل هنا ألا وهو أفريقيا: إذ على الرغم من التحديد القاري لإفريقيا كمكان فإنها كمفهوم خضعت لتأويلات وتحديدات متباينة. فعلى مستوى النطاق الجغرافي تم الحديث عن إفريقيا جنوب الصحراء **Africa South of the Sahara** أو **Sub-Sahara Africa** لتشمل دول القارة الإفريقية باستثناء دول الشمال العربية المطلة على البحر الأبيض المتوسط، وبرز في هذا المسار أيضا استخدام مفهوم إفريقيا الاستوائية أو المدارية **Tropical Africa** ليعطي نفس الدلالة في التحديد، وإن استثنى منه جنوب

إفريقيا لأسباب ترتبط باختلاف الخبرة التاريخية، أو إن شئت الدقة قل تمايزها عن غيرها من الدول الإفريقية. وطبقًا للمنظور الثقافي والإثنوجرافي تم التمييز بين إفريقيا العربية وإفريقيا السوداء (الزنجية) **Black Africa** وذلك في محاولة مكشوفة لوضع الثقافتين العربية والإفريقية في موقع التصادم والمواجهة عوضًا عن إبراز أوجه التلاحم والتشابك بل والتعانق بينهما[٦]. ولم يكتف هذا المنظور الفسيفسائي عند هذا الحد، بل إنه استند إلى اختلاف الخبرات الاستعمارية للتمييز بين المناطق والأقاليم الإفريقية المختلفة فهناك إفريقيا الفرنكفونية الناطقة بالفرنسية وإفريقيا الأنجلوفونية الناطقة بالإنجليزية وإفريقيا اللوزيفونيه الناطقة بالبرتغالية.

على أن منظمة الوحدة الإفريقية منذ نشأتها عام ١٩٦٣ باعتبارها تجسيدا للحركة الإفريقية الجامعة ركزت على المنظور القاري في تعريفها لإفريقيا وإن اعترفت بالتمايزات الإقليمية البينية طبقًا لمنظور الوحدة من خلال التنوع الإقليمي؛ حيث تم تقسم القارة إلى المناطق الفرعية الآتية:

- إفريقيا الشمالية
- إفريقيا الشرقية
- إفريقيا الغربية
- إفريقيا الوسطى
- إفريقيا الجنوبية

*الملاحظة الرابعة ترتبط بحقيقة التحولات التي وقعت خارج منظومة علم السياسة بعد انتهاء الحرب الباردة؛ حيث تهاوت النظم الشمولية وتحطمت دعائم الشيوعية في أوربا الشرقية، وبدأ التبشير بالديمقراطية الليبرالية. مثل هذه التغيرات أفضت إلى إعطاء أهمية بحثية كبيرة لدراسات الانتخابات والأحزاب والمؤسسات التشريعية. بل إن الموضوعات التي تم دراستها في الغرب قديما مثل تأثير الأوضاع الاقتصادية على توجهات التصويت لدى الناخبين، وتأثير الانفتاح السياسي على الانقسامات الحزبية والمؤسسات السياسية أضحت ذات أهمية محورية في دراسة دول الجنوب بشكل عام. على أن اللافت للنظر في هذا السياق هو تأثير ذلك التحول على الجدل الدائر بشأن طبيعة دراسات المناطق؛ حيث لم يعد التركيز على الدراسة المعمقة لحالات بعينها كما كان

الوضع في الخمسينيات والتسعينيات، وإنما أضحت الغاية هي إجراء أبحاث ودراسات رصينة من أجل الوصول إلى استدلالات واستنتاجات نظرية. ولعل أبرز مثل على ذلك دراسة كنج وآخرين عام ١٩٩٤ حول تصميم الاستقصاء الاجتماعي[٧].

واستنادا إلى ما سبق بيانه فإن أخذ الملاحظات السابقة بعين الاعتبار يساعد على وضع تطور دراسات المناطق في سياق خريطة التطور العام للدراسات السياسية منذ فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ويمكننا من إدراك كنه وحقيقة النموذج المعرفي الغربي الذي ظل مسيطرا على هذه الدراسات بالرغم من فشله في تفسير وتحليل حقيقة الأزمات الهيكلية التي تعاني منها مجتمعات الجنوب بصفة عامة. وعليه فإن هذه الورقة سوف تركز على الحالة الإفريقية، وذلك من وحي الخبرة الذاتية للباحث من خلال محورين أساسيين:

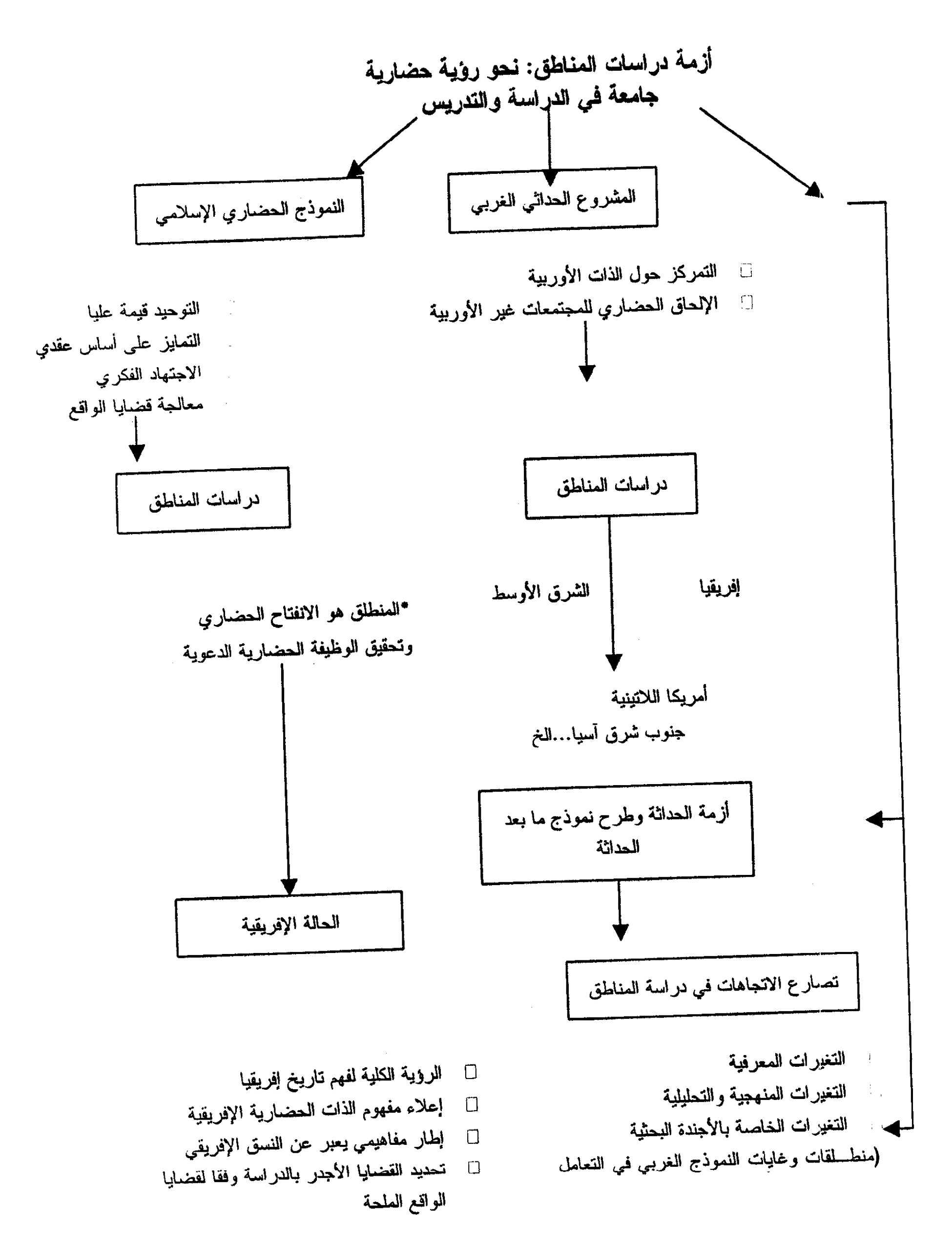
أولهما: يركز على أهم القضايا والإشكاليات العامة التي تطرحها الخبرة البحثية في ميدان الدراسات السياسية الإفريقية؛ حيث يتم التناول على مستويين:

١- النموذج المعرفي الغربي وإشكالية الفهم

٢- النموذج المعرفي البديل: رؤية حضارية

والثاني: يطرح ويناقش خبرة تدريس مادة دراسات مناطق: إفريقيا سواء على مستوى مرحلة البكالوريوس أو مرحلة الدراسات العليا وذلك بالاعتماد على حالتين تطبيقيتين: أولاهما قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، والثانية حالة معهد بيت الحكمة للعلوم السياسية بجامعة آل البيت بالأردن.

وسوف نحاول في ختام الورقة طرح خلاصة عامة واستنتاجات حول مستقبل حقل دراسات المناطق في تطبيقه الإفريقي، وذلك من واقع الرؤية الحضارية البديلة.


أزمة دراسات المناطق: نحو رؤية حضارية جامعة في الدراسة والتدريس
المشروع الحداثي الغربي
النموذج الحضاري الإسلامي
التمركز حول الذات الأوربية
الإلحاق الحضاري للمجتمعات غير الأوربية
التوحيد قيمة عليا
التمايز على أساس عقدي
الاجتهاد الفكري
معالجة قضايا الواقع
دراسات المناطق
دراسات المناطق
الشرق الأوسط
إفريقيا
*المنطلق هو الانفتاح الحضاري
وتحقيق الوظيفة الحضارية الدعوية
أمريكا اللاتينية
جنوب شرق آسيا...الخ
أزمة الحداثة وطرح نموذج ما بعد الحداثة
الحالة الإفريقية
تصارع الاتجاهات في دراسة المناطق
التغيرات المعرفية
التغيرات المنهجية والتحليلية
التغيرات الخاصة بالأجندة البحثية
(منطلقات وغايات النموذج الغربي في التعامل
الرؤية الكلية لفهم تاريخ إفريقيا
إعلاء مفهوم الذات الحضارية الإفريقية
إطار مفاهيمي يعبر عن النسق الإفريقي
تحديد القضايا الأجدر بالدراسة وفقا لقضايا الواقع الملحة

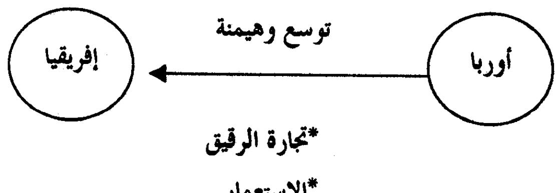
## أولاً بعض القضايا والإشكاليات العامة (الخبرة البحثية):

### ١-النموذج الغربي وإشكالية الفهم:

لقد اتخذ التعامل الغربي مع إفريقيا منذ البداية منحى توسعيًا يقوم على نفي الآخر أو على الأقل تسفيهه وعدم الاعتراف به. فعندما بدأ الاحتكاك الأوربي بإفريقيا عن طريق المستكشفين والتجار والبعثات التبشيرية منذ القرن الخامس عشر كانت النظرة الأوربية إلى هذه الأراضي المستكشفة باعتبارها أراضي لا صاحب لها No man`s land يجسد ذلك منذ البداية تعامل الرحالة البرتغاليين في تجارة الذهب والعاج وكذلك العبيد ولا سيما خلال القرن السابع عشر(٨).

وطبقًا لبعض المصادر فإن عدد الأفارقة الذين نقلوا كعبيد عبر الأطلنطي في الفترة من ١٦٥٠ وحتى ١٨٥٠ يبلغ حوالي تسعة ملايين نسمة تتراوح أعمارهم بين الخامسة عشرة والخامسة والثلاثين. ونتيجة سوء المعاملة وقسوة الرحلة فقد توفي نحو مليونين منهم في الطريق. ولا يخفى أن تجارة الرقيق تركت آثارًا بالغة السوء على القارة الإفريقية. فإذا كانت قد أسهمت في تنمية العالم الجديد فإنها أضرت بالقارة الإفريقية إضراراً بالغاً.

على أن الأوربيين سرعان ما تكالبوا في نهاية القرن التاسع عشر على استعمار إفريقيا وتقسيمها فيما بينهم وهو ما تم تجسيده في مؤتمر برلين (١٨٨٤-١٨٨٥) الذي أعطى مشروعية لعملية تقسيم إفريقيا بين القوى الأوربية الاستعمارية الكبرى آنذاك.




***تجارة الرقيق**

***الاستعمار**

***نهب اقتصادي**

ويمكن القول: إن الاهتمام العلمي بإفريقيا من جانب المستفرقين **Africanists** ودوائر صنع القرار والسياسة العامة في الغرب خلال مرحلة تصفية الاستعمار ارتبط أساسًا بدوافع سياسية واقتصادية وأيديولوجية تتعلق بمنظومة النظام الدولي الذي دخل مرحلة الحرب الباردة بعد أن وضعت الحرب الكونية الثانية أوزارها. لقد سيطر المنظور

التنموي على سنوات تصفية الاستعمار التي كانت مفعمة بالحماس والتفاؤل؛ حيث تحدث الجميع عن القارة الغنية بمواردها كما لو كانت تقف على أهبة الاستعداد من أجل الانطلاقة التنموية.

على أن الاستقلال السياسي سرعان ما أفضى إلى تبدد هذا الوهم الزائف فانهيار النظام السياسي وغياب التنمية والفشل في تحقيق الهدف الأسمى المتمثل في بناء الدولة القومية أدى إلى حدوث أزمة في الفهم؛ ومن ثم طرحت عدة اقترابات نظرية ومنهاجية لدراسة السياسة والحكم في إفريقيا إلا أنها جميعا أثبتت عجزاً واضحاً. فإفريقيا لا تزال تعاني مشكلات التهميش والتخلف وهو ما يعني أن أزمة الفهم لا تزال قائمة لم تتغير.

ويربط باترك شابال **Patrick Cabal** بين الإدراك الغربي للأزمة الإفريقية منذ الثمانينيات وأزمة الفهم التي تعاني منها الدراسات الإفريقية. "إذ إنه مع تكرار الأخطاء ظهر نوع من التأنيب واللوم وهو ما تجسده الأقوال التالية: إفريقيا تعلن الحرب على نفسها، الحكام الأفارقة طغاة مستبدون، الساسة مرتشون وفاسدون وعدوانيون، الدولة وحش كاسر، الأفراد قدريون، الأفراد يدمرون الطبيعة ويساعدون على تفشي الجفاف والكوارث،... وهلم جرا، فهل يعني ذلك أن الأزمة مجرد ابتلاء ذاتي؟"(٩).

ويمكن القول بشكل عام: إن الإدراك الغربي للوضع الراهن في إفريقيا قد تأثر باتجاهين أساسيين سيطرا على الأدبيات: أولهما مثلته حركة المالتوسية الجديدة منذ السبعينيات، فأزمة إفريقيا المهلكة من وجهة النظر هذه تعزي إلى أن النمو السكاني قد فاق كثيرًا إنتاجها من الغذاء. والاتجاه الثاني أضفى على الأزمة بعدًا إيكولوجيا، فالزروع الإفريقية تعاني من أجواء إيكولوجية طبيعة وأخرى بشرية من صنع الإنسان غير مواتية وهو ما يعني أن آفاق تحقيق الاكتفاء الذاتي من الغذاء ناهيك عن التنمية غير قائمة.

وعليه فإن الإشكاليات الكبرى المرتبطة بالمعرفة الغربية لإفريقيا تتمثل في غياب الرؤية التحليلية الكلية الملائمة لفهم الواقع السياسي والاجتماعي الإفريقي الراهن. وعلى سبيل المثال إن سياسات التحرر الاقتصادي التي أصبحت شائعة في إفريقيا بعد انتهاء الحرب الباردة لم تحقق أي نجاحات يعتد بها، بل إنها قوبلت بانتقادات عنيفة تم بلورتها في صياغة متناسقة من خلال ما يسمى بالبديل الإفريقي للتنمية.

وانطلاقًا مما سبق بيانه يمكن الإشارة إلى عدد من القضايا والإشكاليات المنهاجية والنظرية المرتبطة بأسلوب التناول ومنهج النظر في الدراسات السياسة الإفريقية. ومن ذلك ما يأتي:

***الإشكالية الأولى:** تتعلق بحدود العلاقة بين الخصوصية والعالمية في دراسة السياسة الإفريقية بوجه عام. فقد ثار جدل واسع النطاق في الدوائر العلمية والأكاديمية حول "منهج التناول". وكان الرأي الراجح يركز على منظور الخصوصية الإفريقية في دراسة الظواهر السياسية في إفريقيا، أي أن الخصوصية الإفريقية تعني بالضرورة عدم ملاءمة المعايير التقليدية في دراسة نظم الحكم والسياسة المقارنة للواقع الإفريقي وعلى صعيد آخر رفض عدد من المستفرقين منذ البداية هذا المنظور وأكدوا على مفهوم العالمية. يعني ذلك أنه لا توجد خصوصية إفريقية للسياسة، أو بعبارة أخرى ليست الخصوصية الإفريقية للسياسة أكثر وضوحًا من تلك الخصوصية الأوربية للسياسة. فالبحث عن بعد الخصوصية في السياسة الإفريقية ينبغي أن لا يكون على حساب ما هو مستهدف في التحليل السياسي بوجه عام.

***الإشكالية الثانية:** تتمثل في إخفاق الصيغ والأطر النظرية التي طرحت لتفسير السياسة الإفريقية بعد الاستقلال. ويمكن في هذا السياق الإشارة إلى نظريات التحديث بمضمونها الغربي الرأسمالي، والطبقة بمفهومها الماركسي الاشتراكي، والثورة بمدلولها اليساري...الخ.

إن التحليل السياسي يستند كما هو معلوم على جهاز مفاهيمي مناسب يحدد وجهته ويدعم تفسيراته. وتلك المفاهيم لا تسبح في عالم فضائي محايد وإنما هي محملة بالعديد من الدلالات الفكرية والأيديولوجية. لقد أدى الخلط بين المفاهيم والنظريات إلى حالة من الإبهام في التحليل السياسي لإفريقيا المعاصر؛ إذ لا يخفى أنه في حالة استخدام المفاهيم في إطار نموذج معرفي معين فإن قيمتها التفسيرية ترتبط بطبيعة النظرية التي توجه التحليل، وعليه فإن التحدي الراهن الذي يواجه الدراسات الإفريقية على وجه العموم يتعلق ببناء جهاز مفاهيمي ملائم.

**الإشكالية الثالثة:** تنبع من هيمنة النظرة الأيديولوجية على دراسة السياق التاريخي للتطور السياسي والاجتماعي في إفريقيا. فمعظم الدراسات التي قدمها دارسون غربيون أهملت خبرة ما قبل الاستعمار وحاولت استخلاص الدروس من تاريخ أوربا. وعلى ذلك

فإن عملية التحليل السياسي لمختلف قضايا السياسة والحكم في إفريقيا تحتاج عقلا منفتحا قدر المستطاع. وتلك العملية تستند بصفة أساسية، من وجهة نظرنا، على مقولتين حاكمتين: الأولى هي نقطة الانطلاق الصحيحة للتحليل تاريخيًا ومفاهيميًا؛ حيث يصبح السؤال المحوري والحالة هذه هو: من أين نبدأ؟ أما المقولة الثانية فهي تطرح السؤال: كيف نبدأ؟ وبأي المفاهيم؟(١٠)

**٢-النموذج الحضاري الأجدر بالتناول:**

يشتمل النظام المعرفي الحضاري التوحيدي على رؤية كلية للإنسان والكون والوجود والخالق. وعلى عكس التحولات المعرفية والإبستمولوجية التي شهدها النظام المعرفي الغربي: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن الرأسمالية إلى ما بعد الرأسمالية ومن المادية إلى ما بعد المادية... وهلم جرا فإن النظام التوحيدي يقوم على مجموعة من المرتكزات الثابتة تدور حول قيمة التوحيد والتمايز العقدي النابع من قيام المسلم بتحقيق مفهوم العبودية لله (سبحانه)، والاجتهاد الفكري، ومعالجة قضايا الواقع(١١).

واستنادًا إلى هذا النموذج الحضاري فإن عملية إعادة تفسير قضايا السياسة والحكم في إفريقيا والبحث عن النظام الأمثل تعتمد على الركائز والمقومات التالية:

- الرؤية الكلية لتطور المجتمع الإفريقي بكافة أبعاده.
- إعلاء مفهوم الذات الحضارية الإفريقية.
- تأسيس إطار مفاهيمي يعبر عن النسق الحضاري الإفريقي.
- تحديد القضايا الأجدر بالدراسة وفقًا لفقه الواقع.

إن كثيرًا من الظواهر السياسية والاجتماعية بمفهومها العام في إفريقيا لا يمكن تفسيرها في غياب هذه الرؤية الكلية المتكاملة. وفي هذا السياق يمكن الاستفادة من فكرة النماذج التاريخية التي تنطلق من إعلاء الذات الحضارية الإفريقية عند الحديث عن نموذج التطور الأمثل للواقع الإفريقي الراهن، ألم يذكر محمود كاتي في تاريخ الفتاش أن إمبراطورية مالي في ظل حكم "منسي كانكان موسى" كانت تشكل واحدة من أعظم إمبراطوريات الدنيا في ذلك الوقت؟! على أن الإيمان بالخصوصية الحضارية لا يعني رفضًا للآخر وعدم الاعتراف به، إننا نسعى إلى تحقيق القدرة على الفهم من خلال تجريد حقل دراسات المناطق من الانحيازات الأيديولوجية التي لحقت به. وفي ميدان الدراسات الإفريقية نسعى إلى صياغة تقاليد حضارية إفريقية في دراسة علم السياسة بما يحقق

مفهوم الشراكة العلمية مع علم السياسة الغربي كما نادى بذلك البعض(١٢). يعني ذلك أن تتم دراسة العالم الغربي من منطلق إمكاناته ومخزونة الثقافي، ويتطلب ذلك بدوره أن يعيد علم السياسة الغربي رؤيته في التعامل مع المناطق الحضارية الأخرى، وأن يصبح الغرب نفسه معملا لاختبار المقولات والافتراضات التي تم تطويرها في العالم غير الغربي والاستفادة منها في دراسة أبعاد جديدة للسياسة في الغرب.

**ثانياً: حالة الحقل من واقع الخبرة الذاتية:**

ليس بخافٍ أن وجود أساتذة متخصصين في الدراسات الإفريقية من جيل العلماء الرواد في قسم العلوم السياسية منذ نشأته في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة قد أسهم بشكل واضح في إعطاء أهمية كبيرة لتدريس القضايا السياسية الإفريقية. ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد بل إنه أسهم كذلك في إرساء تقاليد علمية رصينة خاصة بدراسة الحالة الإفريقية في سياق دراسات المناطق؛ إذ لا ينكر أحد جهود وعطاء جيل الرواد أمثال بطرس غالي وعبد الملك عودة وإبراهيم صقر وحورية مجاهد.

ويمكن القول بصفة عامة: إنه بعد تطوير لائحة التدريس والمقررات في قسم العلوم السياسية منذ أوائل أعوام التسعينيات كان من نصيب الدراسات السياسية الإفريقية سبع ساعات موزعة على النحو التالي:(١٣)

| المقرر | عدد الساعات أسبوعيًا | طبيعة المقرر | المستوى الدراسي |
|---|---|---|---|
| النظم السياسية الإفريقية | ٢(فصل دراسي) | إجباري | الفرقة الرابعة |
| العلاقات الدولية الإفريقية | ٢(فصل دراسي) | اختياري | الفرقة الرابعة |
| دراسات مناطق (إفريقيا) | ٣(طيلة العام) | اختياري | دراسات عليا |

واستنادًا إلى ما سبق؛ ومن واقع خبرتي الذاتية؛ حيث شاركت في تدريس هذه المقررات كافة لعدة سنوات يمكن أن أعرض لبعض الإشكاليات الخاصة بالخبرة التدريسية خلال تلك السنوات:

**١-إشكالية خاصة بطبيعة الموضوعات التي يتم تدريسها:**

من الملاحظ أن المادة الإجبارية على مستوى البكالوريوس قبل التطوير كانت تسمى دراسات سياسية إفريقية. وبالفعل كانت تهدف إلى تقديم رؤية عامة للطالب والدارس المبتدئ عن القارة الإفريقية من حيث تعدد الثقافات والأديان واللغات السائدة فيها فضلا عن تنوع المناخ وتأثير ذلك كله على التفاعلات السياسية الداخلية والخارجية. على أن المقرر كان ينظر إلى التاريخ الإفريقي رؤية كلية متماسكة؛ وذلك عبر المراحل التالية:

أ-المرحلة التقليدية؛ حيث يتم التركيز على دراسة النظم السياسية التقليدية.

ب-مرحلة الاحتكاك الأوربي بإفريقيا من خلال:

- حركة الكشوف الجغرافية
- تجارة الرقيق
- استعمار إفريقيا

- الآثار المترتبة على الاحتكاك الأوربي بإفريقيا (مثل: مشكلة الحدود السياسية، نظم التفرقة العنصرية...الخ)

ج-مرحلة ما بعد الاستعمار وفيها يتم التركيز على النظم السياسية الإفريقية بشكل عام في مرحلة الاستقلال الوطني.

ولم يغفل هذا المقرر الحديث عن الاتجاهات الأيديولوجية الإفريقية؛ سواء في مجال التنمية السياسية كالاشتراكية، أو في ميدان الوحدة الإفريقية.

على أن تطوير المقررات جعل المادة الإجبارية خاصة بدراسة النظم السياسية الإفريقية والمادة الاختيارية – على مستوى مرحلة البكالوريوس – خاصة بدراسة العلاقات الدولية الإفريقية؛ إذ يهدف المقرر الأول إلى التعريف بإفريقيا على مستوى الأنماط الرئيسية لنظمها السياسية، وذلك طبقًا لمنظورين أساسيين: أولهما – العوامل التي أثرت على تطور هذه النظم مثل النظم السياسية التقليدية والأنماط الإدارية الاستعمارية. والثاني – يتمثل في التركيز على أهم أبعاد النظم السياسية في إفريقيا مثل: النظم الحزبية، والمؤسسة العسكرية، والتحول الديمقراطي.

أما المقرر الاختياري فإنه يركز على دراسة البيئة الدولية للقارة الإفريقية وعلاقاتها بالقوى الدولية المختلفة، وكذلك أنماط العلاقات الدولية بين دول القارة[١٤]. وقد روعي في توصيف هذا المقرر المرونة في اختيار الموضوعات كأن يتم التركيز على دراسة التفاعلات الدولية الإفريقية، سواء البينية أو الخارجية من خلال منظور منظمة الوحدة الإفريقية.

وبالنسبة للسنة التمهيدية للدراسات العليا فإن مقرر دراسات المناطق كان عادة ما يخضع لتوصيف الأستاذ القائم بالتدريس؛ حيث يتم اختيار موضوع معين ليكون محور الدراسة والبحث والنقاش طوال العام الدراسي. ومن أمثلة الموضوعات التي تم تدريسها: السياسة المصرية تجاه إفريقيا مع التركيز على منطقة حوض النيل والقرن الإفريقي – والسياسة المصرية ومياه النيل في القرن العشرين[١٥].

وعلى الرغم من الصفة الاختيارية لمقررين في مجموعة الدراسات الإفريقية؛ فإن إقبال الطلاب على اختيارهما والالتحاق بهما كان كبيرا وملحوظا قياسا بالمقررات الاختيارية الأخرى.

ويمكن القول إجمالاً من واقع الخبرة الذاتية: إن تحديد موضوعات البحث والدراسة في مجموعة الدراسات السياسية الإفريقية إلى أجندة التدريس تثير إشكاليتين فرعيتين:

أولاهما– ترتبط بمستوى التحليل؛ حيث تطرح دائما المقابلة بين الماكرو والميكرو فمثلاً: هل نتناول النظم السياسية في إفريقيا على مستوى كل دولة على حدة أم على مستوى المناطق مثل إفريقيا الفرنكفونية وإفريقيا الأنجلوفونية أم على المستوى القاري ككل؟ وقد ارتأينا ضرورة الأخذ بالمستوى الكلي والشمولي في البحث والتدريس؛ حيث يتم إعلاء خاصية القواسم المشتركة والملامح والأبعاد العامة وإعطاء الأمثلة لكل نموذج.

والإشكالية الثانية تتمثل في تغير منظومة الموضوعات الأولى بالدراسة بشكل مستمر، فقد ظلت الاشتراكية تشكل مدخلا لدراسة قضايا التنمية السياسية في إفريقيا فترة طويلة، كما أن نظام الحزب الواحد كان يعد بمثابة المدخل الأساسي لفهم النظم السياسية الإفريقية طوال معظم سنوات ما بعد الاستقلال[١٦]. وبعد أفول عقد الثمانينيات من القرن المنصرم أضحت سياسات التكيف الهيكلي بديلا للتنموية السياسية والتحول الديمقراطي نحو التعددية الحزبية والانتخابات الدورية تأتي في مقدمة الموضوعات التي يتم تناولها عند دراسة أي مقرر عن السياسة والحكم في إفريقيا.

**٢–الإشكالية الثانية ترتبط بطبيعة تأهيل الطلاب الدارسين لهذه المواد؛** إذ إن العقبة الأساسية التي يواجهها القائم على تدريس هذه المواد أن الطالب غير مؤهل وليست لديه فكرة مسبقة عن إفريقيا تاريخًا ونظمًا وثقافات وحضارات وهو ما يستلزم جهداً كبيراً في البداية للتعريف بإفريقيا كمدخل لا غنى عنه يساعد على فهم ودراسة موضوعات كل مقرر على حده.

وتتضح محدودية الخلفية الثقافية للطالب عن إفريقيا في الأمور التالية:

- عدم الإلمام بأسماء البلدان والأعلام الإفريقية
- عدم معرفة المناطق الجغرافية المتمايزة داخل إفريقيا
- عدم الدراية بالتاريخ الإفريقي عبر مراحله المختلفة
- الوقوع في إسار الصورة الذهنية الخاطئة عن إفريقيا

ولا شك أن هذه الإشكالية تطرح جملة من القضايا العامة التي ترتبط بالنظام التعليمي في المرحلة ما قبل الجامعية، وكذلك طبيعة النظام الإعلامي المصري وكيفية تناوله للقضايا الإفريقية، وتصحيح الصور الذهنية الخاطئة عنها. على أننا لا نجافي الحقيقة إن

قلنا إن هذه المشكلة ترتبط بعملية التنشئة الاجتماعية ذاتها. كيف يمكن تفسير ــ بناء على ما سبق ــ معرفة الطلاب في مراحلهم الدراسية المختلفة لعواصم الدول الأوربية في نفس الوقت الذي يجهلون فيه أسماء بعض الدول العربية في إفريقيا مثل جزر القمر وجيبوتي؟!

**٣-الإشكالية الثالثة تدور حول مدى توافر المراجع والمصادر والأدوات التعليمية الخاصة بإفريقيا.**

لقد شهدت الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين نهضة فكرية من حيث إسهام الرواد الأوائل من أساتذة الدراسات السياسية الإفريقية في إحداث تراكم معرفي إفريقي. بيد أن الفترة الحديثة ولا سيما مع نهاية عقد الثمانينيات شهدت خفوتًا لهذا المد الفكري، ارتبط بذلك التطور وصاحبه وجود المشكلات التالية:

- قلة الكتب الأجنبية الحديثة في ميدان الدراسات السياسية الإفريقية، سواء في مكتبة كلية الاقتصاد أو مكتبة معهد البحوث والدراسات الإفريقية.
- عدم كفاية الدوريات والكتب السنوية الخاصة بإفريقيا، بل إنها تكاد تكون معدومة في مكتبة كلية الاقتصاد.
- عدم الاهتمام باقتناء المواد التعليمية والإيضاحية مثل: الأفلام الوثائقية، والسلاسل العلمية، والتي لا غنى عنها للدراسة المتعمقة في دارسة المناطق.

وللتغلب على هذه العقبات حاولنا تجميع المواد المرجعية المطلوبة في كل مقرر وإيداعها المكتبة على سبيل الحجز ــ للتصوير منها، وتكون تحت تصرف الطلاب الدارسين في المقرر. ومن جهة أخرى تم الاستفادة من أجهزة التلفزيون والفيديو الموجودة في الكلية في عرض إحدى حلقات سلسلة "الأفارقة" **The Africans** للكاتب الإفريقي الأشهر علي مزروعي. وكان مردود هذه التجربة ناجحًا وأسهم بشكل واضح في تقريب موضوعات المقرر للطلاب.

**٤-الإشكالية الرابعة تتعلق بالوقت المخصص للدراسات الإفريقية؛** إذ على الرغم من وجود ثلاثة مقررات منفصلة ومستقلة؛ فإنها من وجهة نظري بحاجة إلى إعادة توزيع مرة أخرى. فهل يعقل أن تكون مادتين في سنة دراسية واحدة وهي السنة الرابعة للبكالوريوس؟! الأمر الآخر هو ضرورة تدريس بعض القضايا السياسية الإفريقية كأجزاء من مواد أخرى عبر سنوات الدارسة المختلفة. وعلى سبيل المثال: لماذا لا يتم تضمين

الفكر السياسي الإفريقي ضمن مادة الفكر السياسي؟ كما أنه من المفترض أن تدرس التنظيمات الدولية الإفريقية ضمن مقرر التنمية السياسية وهكذا.

ومن خلال هذا المدخل الجزئي يستطيع الطالب أن يُكَوِّن فكرة عامة عن بعض القضايا الإفريقية بما يؤهله لدراسة مقرر متخصص عن إفريقيا.

وإذا انتقلنا إلى حالة الحقل في معهد بيت الحكمة بجامعة آل البيت الأردنية لوجدنا الإشكالات السابقة أكثر حدة. فعلى الرغم من أن المعهد على مستوى الدراسات العليا؛ فقد تم تدريس مادة "دراسات المناطق: إفريقيا نموذجاً" باعتبارها مادة اختيارية لمدة ثلاث ساعات أسبوعيًا طيلة فصل دراسي واحد(١٧) وأود أن أشيد في البداية إلى أن طرح هذه المادة ارتبط بوجود أستاذ متخصص في الدراسات السياسية الإفريقية واستنادًا إلى الخبرة التدريسية لأكثر من عام واحد في هذا المعهد، فقد روعي ضرورة تزويد الطالب بالخلفية العامة اللازمة لتعريفه بإفريقيا، وبعد ذلك كان يتم التركيز على قضايا بعينها مثل: تأثير أنماط الإدارة الاستعمارية على سياسات ما بعد الاستقلال، وأنماط النظم السياسية الإفريقية الحديثة، وقضايا الصراع والتكامل الإقليمي في إفريقيا. والشيء اللافت للنظر حقًا هو ندرة المصادر والمراجع الأساسية التي تخدم هذه المادة، سواء في مكتبة المعهد أو مكتبة الجامعة.

ومن خلال المتابعة ــ أثناء وجودي بالأردن ــ لوحظ أن الاهتمام في أقسام العلوم السياسية بالجامعات الأردنية الأخرى يتركز بالنسبة لدراسات المناطق في العالم العربي والقضية الفلسطينية، وربما يعزى ذلك لأسباب متنوعة ليس هنا المجال لذكرها.

**الخاتمة: نحو رؤية حضارية جامعة**

إن النموذج المعرفي الغربي بما ينطوي عليه من انحيازات ثقافية وحواجز أسطورية، ولا سيما في تعامله مع الآخر غير الغربي؛ لم يصلح قط في أي من مراحل تطوره في تقديم رؤية علمية صحيحة عن إفريقيا وتطورها العام. ألم يعلن هيجل في محاضرة له عام ١٨٣٠ "إن إفريقيا ليست جزءًا تاريخيًّا من العالم؟! فليس فيها تحركات ولا تطورات تعرضها. ولا تمتلك من حركات التاريخ ما هو ينبثق عنها. فالقسم الشمالي منها ينتمي إلى العالم الأوربي أو الآسيوي. وما نعيه على وجه الدقة عن بقيتها هو الفكر المناخي للتاريخ، الفكر اللامتطور الذي لا يزال مغلفًا بشروط الفطرة، والذي يجب أن يعرض هنا على أنه لم يتجاوز عتبة التاريخ العالمي"؟!(١٨)

وفي مواجهة هذه النظريات الغربية المتطرفة تعد المصادر العربية ذات أهمية بالغة في عملية اكتشاف التاريخ الإفريقي، ويمكن أن نذكر في هذا الخصوص كتابات المسعودي "مروج الذهب ومعادن الجوهر" والبكري في "المسالك والممالك" وابن حوقل في "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم"، والأدريسي الذي قدم وصفًا جغرافيًّا لإفريقيا، والعمري في "مسالك الأبصار وممالك الأمصار"، ويبرز في هذا السياق كذلك ابن بطوطة في رحلته المشهورة إلى إمبراطورية مالي.

وأيًّا كان الأمر فإن الدراسات الإفريقية عانت كما ذكرنا أيضًا من غياب الإطار المعرفي الملائم الذي يحدد وجهة وغاية الحركة السياسية فيها. وما فتئت هذه الحركة السياسية في إفريقيا تدور في سياق حلقة مفرغة تؤدي بها إلى الارتماء في أحضان أنساق ثقافية وسياسية واقتصادية مغايرة كما هو الحال بالنسبة لسياسيات التحديث والتغريب والتكيف الاقتصادي، وذلك بدعوى المعاصرة ومواكبة التطور والمعرفية، أو النزوع إلى نماذج تاريخية سابقة والانكفاء على الذات بدعوى المحافظة على الأصالة. والتمسك بالتراث الحضاري، وهو الأمر الذي أبرزه الفكر الاجتماعي والسياسي الإفريقي الخاص بمنهج التنمية الاشتراكية. ولا مراء في أن التحديات التي يفرضها النظام الدولي في خبرته المعاصرة تدفع إلى بناء إطار معرفي وتحليلي لدراسة قضايا السياسة والحكم في إفريقيا؛ استناداً إلى بيئتها الثقافية والحضارية، ولعله من المفيد في هذا السياق أن نشير إلى مجموعة من الركائز العامة التي تمثل فرضيات أولية حاكمة.

١-التأكيد على واقع التعدد والتنوع المجتمعي الذي يمثل البيئة الأوسع للنظام السياسي. فالقارة بها ما يربو على ألف مجموعة إثنية تمتلك كل واحدة منها تقاليدها وتراثها الحضاري وقيمها الخاصة، ومن جهة أخرى فإن هذه الجماعات الإثنية تندرج في إطار مجموعات لغوية واجتماعية أوسع مثل الأكان والعرب والبانتو والبربر والهوسا والطوارق والمالينكي والمور والبول والسوزو والزولو وغيرهم.

وطبقًا للرؤية الحضارية المقترحة فإن الواقع الإفريقي يفرض على المجتمع البحث عن أسباب ومتغيرات للوحدة وليست للفرقة القومية. وعليه تبرز أهمية النموذج التاريخي الذي تعكسه حضارة إفريقيا الإسلامية، والذي ينطلق من مفهوم الأمة الذي يعني وحدة المقصد بفضل عبوديتها وعبادتها لله تعالى. لقد تمكنت الدعوة الإسلامية في إفريقيا قبل الغزو الأوربي لها من أن تمزج القبائل المتفرقة والمجتمعات المنعزلة وأوجدت منها شعوبًا وأقامت منها دولاً قوية مثل ممالك مالي وغانا والصنغاي.

ويكفي للتدليل على قيمة المساواة في النموذج الحضاري الإسلامي أن نشير إلى ما أوردته كتب التراث عن رسل عمرو بن العاص إلى المقوقس زعيم القبط في مصر، وكان يتقدمهم عبادة بن الصامت وهو عبد أسود. فلما دخل هؤلاء على المقوقس قال: نَحُّوا عني هذا الأسود، وقدموا غيره يكلمني. فقالوا جميعاً: إن هذا الأسود أفضلنا رأيًا وعلمًا، وهو سيدنا وخيرنا والمقدم علينا، وإنما نرجع جميعًا إلى قوله ورأيه. وقد أمره الأمير دوننا بما أمره، وأمرنا أن لا نخالف رأيه وقوله. قال: وكيف رضيتم أن يكون هذا الأسود أفضلكم وإنما ينبغي أن يكون هو دونكم؟! قالوا: كلا وإنه وإن كان أسود كما ترى فإنه أفضلنا موضعًا، وأفضلنا سابقة وعقلا ورأيا، وليس ينكر السواد فينا[١٩].

٢-إعطاء أهمية خاصة للأبعاد الثقافية والحضارية المتعلقة بالظواهر السياسية الإفريقية. إن ثمة علاقة تفاعل وارتباط بين مختلف المتغيرات للظاهرة السياسية. ومع عدم قبولنا لمبدأ أحادية التفسير أو النظر إلى المتغيرات السياسية باعتبارها مجرد "تابع" فإنه ينبغي التأكيد على أهمية المتغيرات الثقافية التي تسهم في تشكيل الظواهر الاجتماعية بصفة عامة. فقد ركز الجدل الإفريقي حول النهضة على رفض الثقافة الغربية والمفاهيم والقيم المرتبطة بها، والتأكيد عوضًا عن ذلك على الأنماط الوطنية والمحلية لفهم تقاليد وتاريخ المجتمعات الإفريقية. وتعد محاولة الرئيس التنزاني الراحل جوليوس نيريري الخاصة بطرح مفهوم الأوجاما **Ugamaa** مثالا واضحًا. كما أن مشروع النهضة

الإفريقية الذي طرحه الرئيس ثابومبيكي يعد أحدث مبادرة إفريقية في هذا السياق؛ إذ يرتكز هذا المشروع النهضوي على محورين أساسيين: أولهما يتمثل في التمسك بالجذور والأصول الحضارية الإفريقية. أما المحور الثاني فإنه يتمسك بالمشاركة الواعية من جانب الشعب[٢٠].

غير أننا إذا نظرنا إلى الثقافة باعتبارها أداة للاتصال والتعبير؛ فإنها ترتبط بالإدراك والتصور، ورؤيتنا لأنفسنا وللآخرين من حولنا، وفي هذه الحالة لا يخفى تأثير الميراث الثلاثي لإفريقيا على حد تعبير مزروعي: المكون الإفريقي التقليدي، والمكون الحضاري الإسلامي، وأخيراً التأثير الاستعماري الأوربي. لقد أضحى الإسلام جزءًا أساسيًا من النسيج الحضاري الإفريقي. ففي ميدان الثقافة السياسية مارس الإسلام تأثيرا واضحا على القيم والمؤسسات السياسية الإفريقية. إن نشأة الدولة في غرب إفريقيا ترجع ولو جزئيًا إلى المكون الإسلامي. وقد اشتهر بعض حكام هذه الدول بمعرفتهم وثقافتهم الإسلامية الواسعة، ونتذكر في هذا السياق مجالس حكم محمد توري في الصنغاي خلال الفترة من ١٤٩٢ إلى ١٥٢٨م، وحكم إدريس الوما في إمبراطورية كانم ــ بورنو خلال الفترة من ١٥٧١ إلى ١٦٠٣م.

٣-إعطاء أهمية خاصة لبعض المفاهيم التي تعبر عن النسق الحضاري الإفريقي. فإذا كانت مفاهيم مثل السلطة والقوة والدولة والحرية تمثل جوهر النسق المعرفي لعلم السياسة في تقاليده الأوربية؛ فإن هناك مجموعة من المفاهيم ترتبط ارتباطًا وثيقًا بما يمكن أن نسميه علم السياسة في تقاليده الإفريقية، ولنأخذ على سبيل المثال مفاهيم الحكمة والجماعة واتفاق الرأي، والتسامح الديني؛ حيث إنها تعبر بصدق عن التراث الحضاري الإفريقي.

وليس بخاف أن إعمال وتطبيق هذه الرؤية الحضارية في حقل الدراسات الإفريقية يستلزم ضرورة إعادة النظر في عملية التأريخ لإفريقيا وتبني منظور تحليلي جامع، فضلا عن تبني أجندة بحثية تتفق وقضايا الواقع الإفريقي بعيدًا عن اقترابات التفاؤل والتشاؤم.

وفي ميدان تدريس مقررات الدراسات السياسية الإفريقية يتعين القيام بالأمور التالية:

- إعادة النظر في توصيف هذه المقررات بما يضمن تحديد الموضوعات الأولى بالدراسة والتحليل.
- الاهتمام بالدراسات الميدانية الإفريقية بما يساعد على خلق باحثين مدربين وأكفاء في هذا المجال.

- تأسيس قاعدة بيانات مستقلة عن إفريقيا في كافة المجالات، ويمكن في هذا السياق الاستفادة من ثورة المعلومات وسهولة وسائل الاتصال الحديثة.
- إنشاء برامج متخصصة في الدراسات الإفريقية تكون تابعة لأقسام العلوم السياسية في الجامعات المصرية والعربية.

## الهوامش والمراجع:

(١) أود أن أشير بكل اعتزاز إلى انتمائي للمدرسة المصرية في الدراسات الإفريقية؛ حيث استفدت في تكويني العلمي والأكاديمي بخبرة وعطاء أساتذة رواد في هذا المجال أخص منهم بالذكر: أ.د.عبد الملك عودة. ا.د.حورية مجاهد، أ.د.إجلال رأفت وغيرهم.

(٢) انظر، دليل معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة ١٩٩١،ص ص ١٣-١٥.

(3) Richerd A. Higgott, "Political Dvelopment" , theory , Lonon: Routledge, 1989, p 17.

(4) Robert H.Bates , "Area Studies and the Discipline: A use ful Controversy ?" PS: Political Science and Politics, June 1997, pp 166-169.

(٥) انظر لمزيد من التفصيلات: حمدي عبد الرحمن حسن، السياسة المقارنة: نحو نموذج معرفي جديد، تقويم نقدي ودراسة للحالة الإفريقية، المنارة (المفرق، جامعة آل البيت)، المجلد 5، عدد ٣، يوليو /تموز ٢٠٠٠، ص ص ٣٣-٥٩.

(٦) لعل من أبرز الأمثلة على هذه النظرة التجزيئية لإفريقيا جون جنتر صاحب كتاب "في داخل إفريقيا" حيث يقرر وجود إفريقيتين: إفريقيا شمالية "عربية " وإفريقيا جنوبية "زنجية سوداء".

انظر في ذلك: حمدي عبد الرحمن حسن، العلاقات العربية - الإفريقية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة: نحو إطار إستراتيجي جديد للقرن الحادي والعشرين، مجلة قضايا إستراتيجية، عدد ٢ يونيو /حزيران ٢٠٠٠، ص ١٥٤.

(7) Gary King et al, "Designing Social Inquiry" , Princeton: Princeton University Press, 1994

(٨) راجع في ذلك مؤلفنا: حمدي عبد الرحمن حسن، قضايا في النظم السياسية الإفريقية، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي، ١٩٩٨.

(٩) المرجع السابق، ص٩.

(١٠) لمزيد من التفصيلات انظر المرجع السابق، ص ص ٩-١٥

وانظر كذلك: حمدي عبد الرحمن حسن، التعددية وأزمة بناء الدولة في إفريقيا الإسلامية، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي، ١٩٩٦.

(١١) حمدي عبد الرحمن، "التحولات المعرفية في علم السياسة: النظام المعرفي المسيطر وأزمة ما بعد الحداثة" النهضة، عدد ٢، يناير ٢٠٠٠، ص ص ٩٢-٩٥.

(12) Adele Jinadu , "The Globalization of Political Science: An african Perespective" A paper presented at the 12 th Biennial congress of the African Association of political Science , Dakar, June 22-25, 1999.

(١٣) انظر: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، دليل الطالب ١٩٩٤-١٩٩٥.

(١٤) المرجع السابق، ص ص ٨١-٨٣.

(١٥) انظر على سبيل المثال، عبد الملك عودة، السياسة المصرية ومياه النيل في القرن العشرين، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٩. وهو عبارة عن موضوع المحاضرات التي ألقيت على طلاب الدراسات العليا بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في العام الجامعي ١٩٩٨/ ١٩٩٩.

(١٦) انظر وراجع الدراسة القيمة عن الظاهرة الحزبية في إفريقيا بعد الاستقلال في: حورية توفيق مجاهد، نظام الحزب الواحد في إفريقيا بين النظرية والتطبيق، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧.

(١٧) معهد بيت الحكمة، خطة المواد الدراسية لمرحلة الماجستير في العلوم السياسية، جامعة آل البيت، المفرق، ١٩٩٨.

(١٨) جوزيف - كي - زيربو، تاريخ إفريقيا السوداء، القسم الأول، ترجمة يوسف شلب الشام، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤، ص ١١.

(١٩) محمد رضا، الفاروق عمر بن الخطاب، بيروت، ١٩٨٠، ص ص ٢٤٥-٢٤٧.

(٢٠) حلمي شعراوي، مشروع مبيكي للنهضة الإفريقية، اليسار، عدد ١١١، مايو ١٩٩٩ ص ص ٨١-٨٤.

وانظر أيضاً:

J.Joseph , "The idea of African Renaissance" vital speeches of the Day , 12/15/1997, Vol. 64, No. 5, p 133.

Ali A. Mazrui, The Africans: "A Triple Heritage" , London: BBC Publications, 1986, P95.

## عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية
## إشكاليات خبرة البحث والتدريس

أ.د. نادية محمود مصطفى

**تمهيد:**

**مــن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام إلى بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية**

بعد عشرة أعوام من العمل البحثي الجماعي في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (١٩٨٦-١٩٩٦) والــذي صدر عنه اثنا عشر جزءاً؛ انقضت أربعة أعوام أخرى شهدت مناقشـــة نتائج هذا المشروع واختباره في دوائر ومستويات عدة: كان من أبرزها مؤتمر عُقد في ١٩٩٧، وخبرة تدريس نظرية العلاقات الدولية من منظورات مقارنة في مرحلة الدراســـات العــليا لأعوام دراسية ثلاثة (١٩٩٧-٢٠٠٠). ثم توالت بين هاتين الخبرتين وإلى جانبهما خبرات أخرى -بحثية أساساً- انطلقت وانبنت على نتائج مشروع العلاقات الدولية من ناحية، كما ساهمت مخرجاتها في دعم العملية التدريسية من ناحية أخرى. ولقد تمثـلت حصــيلة خــبرات هذه السنوات الأربع الماضية ــ البحثية منها والتدريسية في الــنهوض ببــناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية في إطار مقارن مع منظورات العــلم الأخــرى وكجزء مندمج في هذا العلم من ناحية، ولاختبار تطبيقات هذا المنظور لدراســة وتحــليل قضايا العلاقات الدولية الإسلامية المعاصرة وتفاعلاتها وتحدياتها من ناحية أخرى.

وبعــبارة أخــرى إذا كــانت سنوات عشر قد انقضت في دراسة العلاقات الدولية في الإســلام: من منظور الأصول وخبرة التاريخ والنماذج الفكرية، فلقد كانت هذه السنوات العشر بمثابة الأساس والبنية التحتية اللازمة والضرورية للمرحلة الثانية الكبرى بعد هذا المشــروع، والتي لا تقل أهمية وضرورة عنه وهي النهوض بالبناء المبتغى ذاته ألا وهو ــ كمــا ســبق القول بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية كأحد منظورات علم العلاقــات الدولية. ومن ثم فإن هذه الورقة تأتي على هامش دراسة أكثر شمولاً وتفصيلاً يجري إعدادها تحت عنوان "منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: الخصائص والأبعاد

المقارنـــة مـــع مـــنظورات أخـــرى للعلم". وأعني بذلك هامش الخبرة المنهاجية للبحث والـــتدريس التي أخرجت أو تهدف إلى إخراج هذا البناء، وهي الخبرة التي أحرص على تقديمهـــا فـــي هـــذه الورقة للأبناء المتدربين في هذه الدورة. إن التمهيد الإجمالي السابق يستلزم التذكرة بالنقاط التالية:

١- عدم الانفصال بين الخبرة البحثية والخبرة التدريسية خلال عملية بناء منظور إسلامي لدراســـة العلاقات الدولية ومن خلال التراكم على خبرة مشروع العلاقات الدولية في الإســـلام. حقيقة قد يختلف المتلقي في الحالتين من حيث مستوى القدرة العلمية، ولكن يظـــل الـــتفاعل قائمًـــا ومستمراً بين الخبرتين لدى القائم عليهما معًا، سواء في دوره كباحث أو في دوره كمدرس ومعلم.

٢- الـــتداخل الشديد بين الأبعاد المنهاجية والمضمونية في المنظور، على نحو يفرض — بحكم موضوع الورقة — التركيز على الأبعاد المنهاجية واستحضار المضمون كأمثلة دون الـــتوقف التفصـــيلي عند شرح معنى ومدلول القضايا والمشاكل والموضوعات المعنية من منظور مقارن.

٣- إن الأبعاد المنهاجية موضع الاهتمام في هذه الورقة ذات مستويين: مستوى المشترك العام مع العلوم الاجتماعية من ناحية، ومستوى العلم محل الاهتمام، وهو علم العلاقات الدوليـــة من ناحية أخرى؛ ومن ثم فإن هذه الأبعاد المنهاجية المزدوجة المعنيّ بها في نطـــاق هـــذه الورقـــة، عن العلاقات الدولية هي: أبعاد المنهاجية الإسلامية والأبعاد الغربية المقارنة.

٤- أقـــدم هـــذه الورقة وأنا أقف داخل دائرة علم العلاقات الدولية الحديث باعتباري أحد متخصصيه المهتمين بتطوير منظور حضاري مقارن. بعبارة أخرى، إن هذه المحاولة لا تنفصل ولا تبعد عن إنجازات علم العلاقات الدولية الحديث، ولكن التحدي الأساسي الـــذي يواجه هذه المحاولة هو تطوير منظور يصبح جزءًا مندمجاً في هذا العلم، فإذا كـــانت دراســـة العلاقـــات الدولية في الإسلام قد سبقت تأسيس علم العلاقات الدولية الحديـــث (الغربي) فإن الحاجة ماسة الآن لتخطي الفجوة بين مناهج العلوم الإسلامية (الـــتي تـــناولت ظاهرة العلاقات الدولية) ومناهج العلوم الاجتماعية التي تناولت نفس المجال. فهذا التحدي الأساسي الذي يواجه الخبرة التي أقدمها.

هـذا وتجـدر الإشـارة إلى أنه قد جرت محاولات سابقة سعيًا نحو صياغة "نظرية إسلامية للعلاقات الدولية" كان على رأسها محاولة د.عبد الحميد أبو سليمان[1]، ولكنها افتقدت الروابط المقارنة مع النظريات أو المنظورات الأخرى في نطاق العلم المعني؛ ذلـك لأنهـا انغمسـت في الإشكاليات المنهاجية لتطوير المنهاجية الإسلامية لدراسة العلاقـات الدولية في الإسلام بعيداً عن نقائص "المنهاجية الإسلامية التقليدية". بعبارة أخـرى تحـركت هذه المحاولة لدراسة العلاقات الدولية وهي في خارج دائرة العلم المعني. ولقد كانت هذه المحاولة التي جاءت من داخل دائرة المهتمين بتطوير التوجه الإسـلامي للعـلوم، من الركائز الأولى التي انطلق منها مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وإن كان بمنحى مغاير ونحو هدف مغاير.

كذلـك أفرزت الدائرة الغربية ـ محاولات نظرية جادة من داخل تخصص العلاقات الدوليـة ومـن خارجها ـ تحاول دراسة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية. ولقد اهتمت بزوايا ومداخل متنوعة لم يكن من بينها بالطبع أيضاً بناء منظور مقارن للعلم[2].

٥-وأخيراً فلا بد أن يواجه عرض هذه الخبرة المنهاجية، البحثية والتدريسية ـ بصعوبة مزدوجة: فهو يفترض أن يكون المتدرب المتلقي على معرفة بالعلم موضع الاهتمام؛ لأن الخـبرة المعروضـة هـي خـبرة مقارنة بين بناء قائم متعدد الطوابق، هو علم العلاقات الدولية بمنظوراته الكبرى القائمة وبين عملية بناء طابق جديد في هذا البناء.

ومـع ذلـك فـإن هذه الورقة تهدف إلى شرح الأبعاد المنهاجية التي تساعد على فهم خطـوات هذا البناء وأساسياته وثوابته من ناحية ومتغيراته من ناحية أخرى؛ ومن ثم الاسـتعداد للمشاركة في نقد وتقويم المرحلة الراهنة من عملية هذا البناء، وللمشاركة فـي مراحل تالية منه لاستكماله وتدعيمه. فإن هذا البناء نظام مفتوح غير مغلق، ولن يتم استكماله بصورة نهائية طالما يتغير العالم والعلاقات الدولية، وطالما ستظل الحاجة لـرؤية إسـلامية عن هذا التغير، وعن وضع الأمة الإسلامية فيها، تنبثق عن دعائم منظور إسلامي لدراسة هذا المجال.

وبـناء عـلى الـتمهيد السـابق فـإن هـذه الورقـة تنقسـم إلى جزأين أساسيين: **الأول:** يقـدم الأبعـاد المـنهاجية المقارنـة حـول إمكانيـات بـناء مـنظور إسلامي. **والـثاني:** يتناول الأبعاد المنهاجية حول خصائص هذا المنظور، وأبعاد دراسته بالمقارنة بمنظورات غربية أخرى. وسيتضح لنا من تراكم عرض أبعاد كل من الجزأين خصائص

وآليـــات المـــنهاجية الإسلامية في دراسة العلاقات الدولية، على اعتبار أن هذه المنهاجية تتضـــمن ــ وفــق تعريفها العام الواسع ــ الكثير من أبعاد هذين الجزأين: الرؤية للعالم، النســق المعرفي، مصادر المعرفة، المناهج والأدوات، أجندة الأولويات والقضايا، العلاقة بين الداخلي والخارجي، العلاقة بين المادي وغير المادي.

عزيزي المتدرب، أرجو ملاحظة أنه بعد جزئي الورقة، وبعد الهوامش هناك مجموعة من الأسئلة في حاجة للقراءة والتعليق المكتوب.

# الجزء الأول:
# الأبعاد المنهاجية حول إمكانيات بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية:
# بين الدوافع والمبررات، وبين الأهداف والتحفظات والانتقادات

تسجل المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام[٣] دوافع ومنطلقات وأهداف المشروع.

كما تسجل الكلمات في افتتاحية المؤتمر الموسع الذي ناقش أعمال المشروع في ديسمبر ١٩٩٧ تراكمًا حول هذه الدوافع والأهداف مضافاً إليها بعض التحفظات والانتقادات. كما سجلت مقدمة التحرير لأعمال هذا المؤتمر بعض أهم اتجاهات مناقشة هذه الأعمال[٤]

وفي ندوة نظمها مركز بحوث ودراسات الدول النامية بالتعاون مع معهد دراسات "الإسلام والمسلمون" في هولندا، أضاف أساتذة هولنديون إلى مسار النقد التراكمي لعملية بناء منظور إسلامي. وفي ندوتين لمناقشة العددين الأول والثاني من حولية أمتي في العالم[٥]؛ ازدادت خبرة المناقشة ثراءً وتراكماً؛ حيث أضيف إلى الأبعاد النظرية والتاريخية أبعاد متصلة بقضايا الواقع المعاصر، ساهم في تقديمها نخبة من باحثي الجماعة المصرية في العلوم السياسية؛ برافديها الأكاديمي والبحثي على حد سواء. وأمام السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية للعام الجامعي ١٩٩٩ وفي محاضرة تحت عنوان "العولمة وعلم العلاقات الدولية" تم طرح أبعاد منظور إسلامي كمدخل لتقديم رؤية مقارنة عن العولمة قام بالتعقيب عليها أ.د. محمد السيد سليم[٦]، وفي الندوة الفرنسية المصرية التاسعة تمت مناقشة بعض أبعاد المشروع الخاصة بتوظيف التاريخ الإسلامي في دراسة النظم الدولية بالمقارنة بالتوظيف الغربي المقارن[٧]، وفي ورشة عمل عن إشكاليات تدريس منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية شارك فيها طلبة من الدراسات العليا لعامي ٩٨/٩٧، ٩٩/٩٨[٨] تم استكمال مناقشة ما سبق وطرحه هؤلاء الطلبة خلال محاضرات مقرر نظرية العلاقات الدولية خلال هذين العامين الدراسيين، وعلى نحو انعكست معه نتائج هذه المناقشة على المخطط التنفيذي لمادة نظرية العلاقات الدولية للعام الجامعي ١٩٩٩/٢٠٠٠[٩].

وإذا كـــانت خبرة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (والمسجلة في المقدمة العامة للمشـــروع وفـــي الأجـــزاء المنهاجية منه ج٢، ج٣، ج٧) ومخرجاته هي البنية التحتية والأساس الذي قامت عليه كل الخبرة التي أتحدث عنها في هذه الورقة، فإنني سأركز على مسار خبرة العملية التدريسية ونتائجها ومحصلة التغذية المرتدة من جانب طلبة الدراسات العليا خلال السنوات الأربع الماضية ــ فهي خبرة غنية وثرية شيدت خلالها قاعدة بناء المـــنظور وبعـــض من جدرانه، وأسعى الآن إلى استكماله. وبقدر ما كان عرض نتائج العمل البحثي في ساحة التدريس يمثل ساحة اختبار وتفعيل هامة بقدر ما كان أمراً واجباً ولازمـــاً. فـــإن لـــم تنـــتقل خـــبرة البحث ــ في مجال تطوير منظورات إسلامية للعلوم الاجتماعية ــ إلى الطلبة وشباب الباحثين في قاعات الدرس وملتقيات إعداد المشروعات البحثية، فسيظل هذا البحث في هذا المجال ترفًا وهدراً للموارد والطاقات. على اعتبار أن تفعيـــل النموذج وتشغيله وليس مجرد صياغته هو الأساس. لماذا؟ لأننا نعمل في ساحات أكاديمية وبحثية تهيمن عليها المنظورات الغربية، ونحن في حاجة للتخلل من خلالها نقداً وتطويراً واستبدالاً. بعبارة أخرى علينا أن نعمل من الداخل وفي تفاعل وليس من الخارج بانفصال أو تواز، كما لو أن الحديث عن الإسلام والظواهر السياسية حديث منقطع الصلة عن العلوم الاجتماعية الحديثة.

ولهذا فإن الخبرة التي تقدمها هذه الورقة ليست خبرة تصميم على الورق، ولكنها خبرة تفـــاعل حيـــة عـــلى ســـاحة مـــن أهم ساحات اختبار الفكر وتفعيله، وهي ساحة البحث والتدريس؛ ولهذا فإن عرض الأبعاد المنهاجية في هذه الجزئية من الورقة يفترض التمهيد بالتوقف المبدئي عند المحطتين التاليتين:

**أولاهمـــا:** معنى المنظور في علم العلاقات الدولية الغربي ووضعه في عملية التنظير لهـــذا المجال الدراسي، والمنظورات الكبرى التي تعاقبت على هذا العلم وأثر الاختلافات بيـــنها على دراسة العلاقات الدولية. وإذا كان من العسير أن نشرح في هذا الموضع من الورقة تفاصيل العبارة السابقة(١٠) فإنه نكتفي بالملاحظات التالية:

إذا كـــان تـــاريخ التنظير للعلاقات الدولية عبر ٧٥ عامًا قد شهد مداخل متنوعة لهذا التـــنظير، فإن أجداها هو مدخل "المنظور" والجدالات بين المنظورات الكبرى. والمنظور هـــو رؤية سائدة في مرحلة ما عن طبيعة الظاهرة الدولية كما يدركها وكما يصفها معظم المـــنظرين في كل مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية. وهو يشير إلى وجود نوع

مـــن الاتفـــاق حول سمات الظاهرة الدولية وأبعادها الأساسية وحول الأسئلة التي تثيرها وحـــول كيفيـــة دراستها والبحث فيها. وإذا كان البعض (روزيناو)[11] يعتبر أن المنظور بمـــثابة النظارة التي تشكل الرؤية للوجود من حولنا، وأن التنظير هو السبيل لتنظيم فهم وإدراك الحقـــائق المعقدة والمتداخلة على الساحة الدولية؛ فإن البعض الآخر (د. منى أبو الفضـــل) تـــرى أن عـــدم تحديد منظور في حقل دراسي يشبه بداية رحلة بدون دليل أو خـــريطة؛ لأن المـــنظور هو الذي يحدد ما الذي يقع في نطاق الحقل أو خارجه والقضايا الأكـــثر إلحاحـــاً وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحدد وحده التحليل والعلاقة بين القيم والواقـــع. ولقد تم استخدام "المنظور" كأساس لتصنيف الجهود التنظيرية في علم العلاقات الدوليـــة اســـتناداً إلى معيارين: أحدهما موضوعي ومحوره الافتراضات الأساسية حول الطـــريقة التي يتهيكل بها العالم، والآخر منهاجي ومحوره أساليب البحث والدراسة. ولقد تعـــاقب عـــلى علم العلاقات الدولية مجموعة من المنظورات الكبرى التي ساد كل منها مرحـــلة من مراحل تطور العلاقات الدولية قبل أن يفقد مكانته السائدة أمام منظور جديد يقـــدم انـــتقاداته للمـــنظور الســـابق السائد؛ ولذا شهد العلم بروز عدة جدالات كبرى بين المـــنظورات الكـــبرى المتعاقـــبة (انظـــر الشكل التوضيحي المرفق) حول الافتراضات والمقـــولات الأساســـية لكـــل منظور (الشق المضموني) والتي تتصل بعدة محاور (تمثل الإطـــار المقـــارن بيـــن المنظورات) وهي: أصل العلاقات الدولية، ومحرك تفاعلاتها، الفاعـــلون، وقضـــايا التفاعلات، ونمط التفاعلات، ونمط العلاقة بين الداخلي الخارجي. وتختلف الرؤية حول هذه المحاور؛ ومن ثم يتبلور الاختلاف حول شكل العلاقات الدولية وطبيعـــتها بين المنظورات المتنوعة. وتستند هذه المنظورات إلى أسس معرفية، وفلسفية، وأيكولوجية مختلفة تساهم في تشكل الرؤية عن طبيعة هذه العلاقات[12].

أمـــا الـــبعد المـــنهجي فهو يتبلور بصفة عامة حول إشكالية العلاقة بين الوضعية ــ الســـلوكية ــ الإمـــبريقية وبيـــن المعيارية ــ القيمية أي يتبلور حول ما يسمى باختصار "التقـــليدية فـــي مواجهة العلمية" ولقد احتل البعد المنهاجي مكانة محورية في الجدال بين المـــنظورات، وخاصة بعد أن ارتفعت نغمة "العلمية ــ الإمبريقية ــ السلوكية " وبعد أن بدأت مراجعة هذه المنهجية في محاولة لرد الاعتبار من جديد للقيم والفلسفة والتاريخ.

ولقـــد شـــارك فـــي تطور المنظورات ــ والذي وصل في نهاية الثمانينيات وطوال التســـعينيات بالعـــلم إلى حالة مراجعة جذرية ــ كما سنرى ــ رافدان كبيران من روافد

النسـق المعـرفي الغـربي، وهما: الرأسمالي، والماركسي وانبثق عن كل منهما بعض المنظورات المتضادة والمتنافسة.

**ثانيهمـا:** العلاقـة بين طبيعة النسق المعرفي وطبيعة المنظورات المنبثقة عنه وبين طـبيعة الـنظريات أو الأطر النظرية وقدر تأثرها بالمنظورات؛ ومن ثم ضرورة تحديد الاختلافات بين النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي ودلالة هذه الاختلافات بالنسـبة للأبعاد المقارنة بين "منظور غربي" لدراسة العلاقات الدولية و"منظور إسلامي" لهذا المجال.

هـذا وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كان التمهيد الأول عن تعريف المنظور يعد ضروريا بحكم مجال التخصص فإن التمهيد الثاني حول أثر النسق المعرفي يعد أكثر ضرورة بحكم اعتبارات أخرى تتصل بطبيعة الوسط الأكاديمي الذي يتلقى فيه الطالب علومه السياسية، كما تتصل بتكوين الطالب ذاته الذي تنفصل فيه المعرفة الإسلامية عن المعرفة المدنية في غالـبية الحـالات؛ ولذا فلا غرابة أن لاحظنا لدى معظم الطلبة ــ وليس جميعهم ــ إما اسـتغرابًا أو إحساس بالغربة تجاه مجرد ذكر منظور حضاري إسلامي لدارسة العلاقات الدولية ــ ناهيك بالطبع عن ضعف الإدراك العام لأهمية الدراسة النظرية بصفة عامة.

وحـتى لا نقـع في تكرار مع المقدمة العامة للدورة، أو مع القراءات العامة في ملف الـدورة، نكـتفي فـي هـذا الموضع بالإحالة إلى بعض المصادر التي عالجت بوضوح الإشـكاليات المـنهاجية العامـة المهتمة بأثر اختلاف الأنساق المعرفية على المنظورات المقارنـة الغـربية والإسـلامية في مجال العلوم السياسية بصفة عامة (ومنها العلاقات الدوليـة، كمـا تتضمن هذه المصادر تعريفًا ببعض الأبعاد النظرية المتصلة بدراسة هذه الاختلافات)[١٣].

ويكفـي فـي هـذا الموضع أن أحيل إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل[١٤] حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدالات بينها كسبيل للمراجعة التي تقود إلى طرح مـنظور إسلامي، وذلك على ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية. وهي تعرف النسق المعـرفي Episteme بأنـه القيم القاعدية والمعتقدات عن المعرفة والوجود ومصادرها، والتي تؤثر على أي مجال بحثي بدون الوعي بحدوث هذا التأثير على نحو ما. كما تعرف المـنظور Paradigm بأنه هيكل الخطاب السائد من حيث النسق القيمي والإدراكي الذي

ينظم التفكير في حقل ما، فيضع نطاق هذا الحقل وحدوده، ويحدد مفاهيمه ورؤاه العالمية ومعتقداته وقيمه ونظرياته.

وحـــول الـــرابطة بين اختلاف النسق المعرفي وأهمية دراسة جدال المنظورات تشير للآتي:

إن مـــراجعة حقـــل علم السياسة من خلال دراسة المنظورات وجدالاتها يعد من أكبر ســـبل الدراسة تحدياً وصعوبة، ولكنه من أكثرها اتساقاً لإدراك معنى التنوع والاختلاف، وأكـــثرها مناســـبة لـــتمهيد الطـــريق نحو طرح إسهامنا الذاتي في تطوير منظور يحمل بصـــمات ميراثـــنا الفكري وخبراتنا، فإذا كان قد آن الأوان ليشارك العلماء المسلمون في الجـــدال حول حالة الحقل لتحديد إمكانيات وأسس تطوره أو تحوله على ضوء منظورات بديلة، فإنه من الضروري للساعين نحو طريقة بديلة للنظر إلى العالم غير تلك السائدة؛ أن يـــزيدوا فهمهـــم لبطبيعة ومضمون السائد منه؛ ولهذا من الضروري أن ينظروا نقديًا لما يفعلـــه الآخـــر، وذلك على ضوء ما يمكن أن يقدموه من بديل؛ ولذا فإن النظر في جدال المـــنظورات يعكس ويبين عناصر التجانس في حقل ما ويشارك في تحديد درجة الاتفاق العام حول نطاقه وموضوعاته وقيمه وقواعده.

وأخيـــراً، عزيـــزي المتدرب وبدون الدخول في تفاصيل المنظورات الغربية المقارنة وجدالاتها وبدون الدخول في تفاصيل الاختلاف بين النسقين المعرفيين الغربي والإسلامي فـــإن المحطتين التمهيديتين السابقتين تقودانا الآن إلى تسجيل السؤال التالي: ما هي إذن دوافع ومبررات تطوير منظور إسلامي على ضوء هاتين المحطتين التمهيديتين؟

### أولاً: دوافع ومبررات بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية

إن الحديث عن "الدوافع" هو حديث عن هموم القائمين على عملية البناء والمهتمين به، أي هو حديث من المفترض أن يكون ذاتيًا ومن الداخل ونحو الداخل والخارج أيضاً، أما الحديـــث عن المبررات فهو حديث من الداخل أحياناً ومن الخارج في أحيان أخرى، وهو يتجه للخارج أساساً.

والحديـــثان ضــــروريان منذ بداية خبرتي في البحث والتدريس (فلقد تصدرت مقدمة مشـــروع العلاقات الدولية عناوين: الدوافع والمنطلقات كما تصدرت محاضرات التدريس عناوين مناظرة) لماذا؟

مـــن ناحية، لأن الغاية هي تأسيس قواعد منظور إسلامي باعتباره أحد منظورات علم العلاقـــات الدولية الذي ننتمي إلى تخصصه في إطار مقارن مع منظوراته الأخرى، فلن تتحقق الفائدة من بناء منظور إسلامي منفصل أو منعزل من دون أن نؤسس لأطر مقارنة تحقـــق الـــتفاعل مـــع غيـــره. حقيقة أن إسهامات الدراسات والعلوم الإسلامية في مجال العلاقـــات الدوليـــة فـــي الإسلام إسهامات زاخرة ووافرة وتعود إلى ما قبل تأسيس علم العلاقـــات الدوليـــة (وهـــي الدراسات التي انبنى على جزء كبير منها مخرجات مشروع العلاقـــات الدوليـــة فـــي الإسلام) ولكن الإشكالية المثارة هنا حول "منظورات حضارية مقارنـــة"، إنما تتصل بمجال علم العلاقات الدولية الحديث الذي أسسته منظورات غربية، إذن إذا كانت هذه هي الغاية والهدف.

فمـــن ثـــم كان لا بد وأن تنطلق الدوافع والمبررات ــ في جزء ركين منها من حالة العـــلم. وكذلـــك كان لا بد وأن تجد المبررات منطقها في جانب كبير منه من أدلة وحجج أكاديميـــة مـــن داخـــل العـــلم ــ والتخصص، وذلك في مواجهة الانتقادات المختلفة التي تـــراكمت مـــنذ إعداد المشروع وخلال تنفيذه وخلال مناقشة مخرجاته من ناحية، والتي تـــراكمت أيضاً من ناحية أخرى خلال تدريسه وخلال تفعيله في تطبيقات بحثية متعددة. وهـــذه الانـــتقادات سنرى ــ لاحقاً ــ كيف أنها لا تنبع من أدلة محددة بقدر ما تنبع من اختلاف الإطار المرجعي والتقاليد الفكرية والنظرية.

وإذا كانت مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام تحدد الدوافع والمنطلقات الأولى لدراســـة العلاقـــات الدولية في الأصول وفي التاريخ وفي الفكر؛ فإن هذه الورقة ستقدم محصلة تراكم الخبرة حول عملية بناء المنظور الإسلامي للدراسة.

ويمكن تقسيم الدوافع والمبررات إلى أربعة مجموعات كبرى تتصل بالمجالات التالية:

١-طـــبيعة النســـق المعرفي الإسلامي، ومن ثم طبيعة الإطار المرجعي الإسلامي الذي يشكل المنظور والتنظير، بل ويفرض ضرورة تطوير منظور إسلامي.

٢-وضع الخبرة الإسلامية في علم العلاقات الدولية الحديث.

٣- طبيعة العلوم الإسلامية في الموضوع بالمقارنة بطبيعة إسهام العلوم السياسية.

٤-واقع الأمة الإسلامية ووضعها في النظم الدولية.

٥-مراجعة حالة العلم انطلاقًا من مدخل المنظورات والجدال بينها.

وإذا كـــان المجموعـــات الأربع الأولى تقع في دائرة الدوافع التي تراكمت منذ بداية المشـــروع، فإن المجموعة الخامسة تقع أساساً في نطاق المبررات، وقد تعمقت وتبلورت بدرجة واضحة خلال عملية بناء المنظور بعد انتهاء أعمال مشروع العلاقات. وجميع هذه الدوافـــع والمـــبررات ــ كما سنرى ــ ذات طبيعة معرفية أو نظرية أو عملية، كما أنها تمهد لدراسة أهداف بناء المنظور.

**الدوافع: من الدوافع المعرفية والنظرية إلى العملية**

١- الاختلاف بين النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي وطبيعة الإسلام كدعـــوة لـــلعالمين ســـبق الإشارة إلى هذا الدافع في مقدمة هذه الجزئية. ويكفي في هذا الموضـــع التذكرة به من حيث انعكاسه على الإطار المرجعي الذي يشكل طبيعة المنظور وخصائصـــه، وسيتضح عند دراسة الأهداف والخصائص في الجزئية الثانية من الورقة كيف تمارس هذه الاختلافات المعرفية أثارها على عملية التنظير.

ولـــذا ومهمـــا تـــنوعت التســـاؤلات والانتقادات والتحفظات على عملية بناء منظور إسلامي، ومهما توافرت السبل والأسانيد للجدال معها؛ فإن الدافع الذي لا بد من الانطلاق مـــنه والتأســـيس عليه هو أن طبيعة الإسلام من ناحية والنسق المعرفي المتولد عنه من ناحيـــة أخرى يفرضان البحث في العلاقات الدولية من منظور إسلامي استناداً إلى طبيعة الدعوة وطبيعة الرسالة التي يحملها الإسلام للعالمين.

٢-٣- بين وضع الخبرة الإسلامية في نطاق علم العلاقات الدولية الحديث من ناحية وطـــبيعة الدراســـات الإسلامية المعاصرة تحت عنوان "العلاقات الدولية في الإسلام" من ناحيـــة أخرى: كان تقييم هذا الوضع وهذه الطبيعة على رأس دوافع بداية وتنفيذ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام.

ولـــذا اقرأ ــ عزيزي المتدرب ــ ما سجلته د. نادية مصطفى في الصفحات المرفقة من مقدمة المشروع بهذا الصدد (انظر مرفق رقم ١).

٤-واقع الأمة الإسلامية ووضعها في النظام الدولي: بين الحاجة لتنظير جديد والحاجة لنهضـــة ذات أســـاس ثقافي وفكري جديد: فبعد الدوافع ذات الطبيعة المعرفية والنظرية. نصـــل إلى دوافـــع ذات طـــبيعة عملية. فلقد اقترن التطور في المنظورات الكبرى التي تعاقـــبت على علم العلاقات الدولية الحديث بالتطورات الكبرى في تاريخ العلاقات الدولية خلال ثلاثة أرباع القرن الماضي.

ولـــم يكـــن وضع الجنوب ــ بصفة عامة ــ والعالم الإسلامي بصفة خاصة ــ يحتل وضـــعاً متميزاً وواضحاً في هذه المنظورات وما انبثق عنها من أطر نظرية أو نظريات. وإذا كـــانت تيـــارات مـــراجعة هذه الحالة في السبعينيات والثمانينيات، والتي قادت إلى الحديـــث عـــن مـــدى ملائمـــة نظريات التنمية ونظريات السياسة الخارجية وغيرها من النظريات لدراسة أوضاع العالم الثالث، قد اقترنت بتغيرات في أوضاع هذا العالم ووضعه فـــي النظام الدولي من ناحية وكذلك بالتغيرات التي أبرزت إسهام المدرسة الماركسية في عـــلم العلاقات الدولية خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين من ناحية أخرى؛ فإن بروز تيارات هذه المراجعة كان يعكس الارتباط بين المراجعة النظرية والضرورات العملية على نحو ينتقد المركزية الغربية الفكرية والنظرية والسياسية.

وبالمـــثل وبالنظر إلى أحوال الأمة الإسلامية ووضعها في النظام الدولي خلال العقود الـــثلاثة الأخيـــرة نستطيع أن نتلمس الكثير من مواطن الدوافع نحو بناء منظور إسلامي لدراســـة العلاقات الدولية بصفة عامة وللتنظير حول أوضاع الأمة بصفة خاصة؛ وذلك انطلاقـــا ليس من غايات معرفية ونظرية فقط، ولكن ارتباطًا بواقع هذه الأمة وإمكانيات معالجة مشاكلها.

ولقـــد تعـــددت الاجـــتهادات الفكرية والنظرية حول هذه الرابطة بين الحاجة لتنظير إســـلامي جديد وواقع الأمة واحتياجاتها، وأكتفي في هذا الموضع بالإحالة إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل، وأ.د.سيف الدين عبد الفتاح(١٥).

فعـــلى ســـبيل المثال ترى أ.د. منى أبو الفضل: أنه بسبب التغير العالمي ذاته وبسبب الصـــحوة الإســـلامية بصفة خاصة فإن أحد سبل استعادة حيوية الأمة هو استعادة حيوية ميراثها الفكري والثقافي، ولأن أحد أهم مكونات الصحوة هو إحياء الوعي بالهوية الثقافية الإسلامية للأمة؛ ولذا أضحت الصحوة الإسلامية تمثل استجابة حيوية لأمتنا؛ لأن الفوضى الـــثقافية الدؤوبة التي يتسم بها عالمنا تعمل كقوة قهرية على الحضارات المعاصرة. هذا وتكمـــن مصـــداقية وحيوية هذه الاستجابة المطلوبة في رسالة الإسلام ذاتها عبر التاريخ ودوره فـــي المجـــتمعات والحضارة قوة أو ضعفاً. فلقد كان الإسلام دائما محركًا لتجديد الـــثقافة والحضـــارة عبر التاريخ في أرجاء مختلفة من العالم (العرب قبل وبعد الإسلام، الـــبربر، الـــترك، المغـــول، الفرس، الهنود، ممالك شرق وغرب إفريقيا، مدن المتوسط المســـيحية) ومن ثم يمثل عبور الفجوة الراهنة بين الثقافات ضرورة من أجل تجديد ثقافي

للأمـــة كســبيل لــتجديد هويتها وحل مشاكلها. وهذا التجديد الثقافي هو جزء من التجديد الــثقافي العالمي الذي تحتاجه كل الثقافات في العالم، فإن الحاجة لهذا التجديد تشترك فيه الثقافات السائدة والتابعة على حد سواء.

بعبارة أخرى ترى د. منى أن المنظور الإسلامي مثال ذو مهمة vocational ideal وليس حرفة أكاديمية فنية.

ومـــن ناحيـــة أخـــرى: كانت الضرورات العملية أيضًا من بين ركائز موافقة بعض المتخصصين ــ من خارج دائرة المنظور الإسلامي ــ على أهمية تقديم منظور إسلامي لدراســة العلاقـــات الدولية. ولكن اختلفت هذه الضرورات عن نظائرها لدى د. منى أبو الفضـــل ود. ســيف الديـــن عــبد الفتاح، فلقد اقترنت على سبيل المثال لدى البعض(١٦) باحــتياجات دراســة وفهم آثار الظاهرة الإسلامية (التي أسماها: الأصولية الدينية) على الــنظام الدولي بعد نهاية الحرب الباردة؛ حيث تبرز الأبعاد الثقافية للسياسات الدولية في ظل العولمة، والتجزئة، وعدم الاستقرار.

كما يرى البعض(١٧) أن مشاكل وقضايا خمس سكان العالم من المسلمين، والتي تحتل الاهتمام العالمي الراهن تتطلب دراساتها من منظور يعكس خصوصيتها وطبيعتها، ويبين في نفس الوقت إلى أي حد يلعب الإسلام دوراً فيها على مستويات مختلفة مثل: الأسباب، والدوافع، والحلول الممكنة.

**المــبررات: أبعـــاد مراجعة حالة علم العلاقات الدولية ومدلولاتها بالنسبة لإمكانيات تطوير منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية.**

مـــن أهـــم مداخـــل دراســـة نظـــرية العلاقة الدولية مدخل المنظور والجدالات بين المـــنظورات ــ كما سبق التوضيح. وبالنظر إلى حالة العلم خلال الثمانينيات والتسعينيات أي خـــلال المرحـــلة الراهـــنة من مراحل تطور دراسة العلاقات الدولية، وهي المرحلة الـــرابعة في تطور هذه الدراسة بعد المرحلة التقليدية، والسلوكية، وما بعد السلوكية، ومن خلال القراءة المقارنة في أدبيات مراجعة هذه الحالة، وخاصة الأدبيات النظرية حول هذه المـــنظورات الكـــبرى والجـــدالات بيـــنها(١٨) يمكن تسجيل المقولة التالية: اتفاق منظري العلاقـــات الدولية على أن العلم يمر بأزمة ويحتاج إلى مراجعة. ومن أهم مؤشرات هذه الأزمة ما يلي:

من ناحية: عدم وجود منظور سائد ومهيمن على مجال الدراسة كما حدث في المراحل السابقة؛ ومن ثم تعدد المنظورات المتنافسة على نحو يعكس فوضى نظرية، وخاصة مع تعدد روافد كل منظور ومع تعدد مسميات كل رافد وفقًا للبعد محل الاهتمام: منهجيًا أو مضمونيًا. في ظل هذا التعدد يبرز الاعتراف بالتعدد بل بفائدته، فعلى سبيل المثال يبرر "روزيناو" ذلك الاعتراف بأنه يرجع لصعوبة القول بأفضلية أحد المنظورات على الآخر أو مصداقيته المطلقة بالمقارنة بغيره؛ حيث إن الباحثين ذوي المنظورات المختلفة سيقدمون رؤى ونتائج مختلفة حول نفس الحدث والظاهرة نظراً لاختلاف منطلقاتهم. بعبارة أخرى ــ وكما يقول روزيناو ــ فإنه لا بد من التسامح تجاه التعدد والتنوع الذي يثري البحث والدراسة نظراً لتعدد سبل الإدراك وتقويم الحقائق في السياسات العالمية؛ ولهذا يسجل روزيناو أمراً هاماً وهو أن اختلاف الرؤية للعالم ومن ثم اختلاف الافتراضات الكامنة حول ظاهرة يقود بالضرورة إلى اختلاف المنهاجيات.

ومن ناحية أخرى: عدم وجود نظرية عامة للعلاقات بالدولية، إلى جانب فشل النظريات الكبرى داخل كل من الاقترابات التطورية، والهيكلية ــ السلوكية ــ بالتنبؤ بنهاية الحرب الباردة.

ومن ناحية ثالثة: حالة السيولة التي تعكسها المابعديات: ما بعد الحرب الباردة، ما بعد الحداثة، ما بعد الوضعية، سواء على صعيد المنهج أو المضمون. فمع انتهاء الحرب الباردة شهد التنظير للعلاقات الدولية مرحلة اختلفت فيها الرؤى حول خصائص العلاقات الدولية في هذه المرحلة وأهم القوى المؤثرة عليها. وتبلور السؤال التالي بوضوح: هل كشف انتهاء الحرب عن خصائص جديدة، أم أن تراكم خصائص جديدة قد قاد إلى انتهاء الحرب ومن ثم هناك حاجة لمنظور جديد لدراسة العلاقات الدولية؟

وكان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان أولهما: بروز أهمية الأبعاد الثقافية، الحضارية في دراسة العلاقات الدولية، بعد أن حازت الاهتمام والأولوية في ظل سيادة المنظور التقليدي القضايا والأبعاد العسكرية ــ الأمنية، ثم تلاها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي الدولي. وثاني هذه الملامح هو: مراجعة المنهج الإمبريقي ــ الوضعي ــ السلوكي الذي رفع شعار "علم خالٍ من القيم" ــ وهي المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم ــ على أساس أن أحد أهم أسباب

عـــدم الوصـــول إلى نظـــرية عامة أو عدم وجود منظور سائد هو ــ كما يقول هاليداي وهولستي على سبيل المثال ــ هو إهمال القيم، والتاريخ والفلسفة.

٢-ومـــن أهـــم مخرجات هذه المراجعة ــ من داخل العلم وبواسطة منظريه الأنجلو ساكسون ــ تلك الدعوة إلى تعددية نظرية وإلى الحاجة إلى منظورات حضارية مقارنة.

وكـــانت د. ودودة بدران في بحث تحت عنوان "دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغـــربية مشـــروع العلاقات الدولية في الإسلام"[١٩] قد حددت أن أهم خصائص المرحلة الراهنة من دراسة العلاقات الدولية هو القبول بإمكانية تعدد التوجهات النظرية في دراسة العلاقات الدولية واهتمامها بالقيم إلى جانب السلوك، وذلك نتيجة المراجعة النقدية للأسس المعرفية ــ الإمبريقية ــ الوضعية التي تستند إليها والدعوة إلى إعادة بناء العلم من جديد، ولقـــد جـــاء الجدل بشأن الوضعية الإمبريقية في إطار مراجعة فلسفية تتم في كل العلوم الاجـــتماعية. بعبارة أخرى فإن مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام قد سجلت أن مرحـــلة ما بعد الوضعية تسمح بالكثير من العمل الخلاق. وبالتالي فإن المشروع يجد له مكاناً ومجالاً في ظل التحولات التي يشهدها علم العلاقات الدولية في الغرب.

ومن ناحية أخرى: وإذا كان القائمون على تنفيذ المشروع من ناحية وخلال تفعيله من أجـــل بـــناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية من ناحية أخرى قد انطلقوا من داخل دائرة العـــلم ومن داخل عمليات مراجعته، وذلك من أجل تسكين جهودهم في نطاق العلم وليس خارجـــه أو بموازاتـــه ــ كما سبق التوضيح في المقدمة ــ فإن تبرير الحاجة الأكاديمية والعـــلمية لـــتقديم هذا المنظور وجدت سندًا لها أيضًا من داخل الدائرة الغربية وفي نطاق علم العلاقات الدولية برافديه الأنجلو ساكسوني، والفرنسي، فلقد تراكمت بعض التنويعات على نفس النغمة المتسائلة عن منظورات أخرى؛ فنجد ــ على سبيل المثال ــ أن مارسيل مـــارل[٢٠] فـــي كتابه "سوسيولوجيا العلاقات الدولية"، وهو بصدد إشكاليات تحديد تاريخ ظهـــور مصـــطلح العلاقـــات الدوليـــة ــ يشير إلى أنه نظراً لاستحالة الإحاطة بالتاريخ الإنســـاني في لمحة بصر، فإنه من الأفضل اختيار لحظة بداية تشكل العالم الحديث، وأنه بالـــرغم مـــن إمكانية الاتهام بالمحورية أو المركزية الإثنية؛ فإنه على خبراء الحضارات الأخرى أن ينبروا لعقد المقارنات.

كذلـــك يسجل كل من Bull, Holsti, Kegly[٢١] أن إسهامات التنظير في مجال علم العلاقات الدولية ما زالت قاصرة على الاقترابات الأنجلو أمريكية والأوربية، وهو الأمر

الـــذي يمثل تحيزًا، ويعد أحد أسباب القصور في التنظير؛ لأنه يمثل — كما يرى Holsti — أحد أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية.

وفـــي ظل مراجعات ما بعد الوضعية وما بعد الحداثة، تجددت بعض التعبيرات خلال تقييـــم حالة حقل العلاقات الدولية عن أن منظورات الحقل المتعاقبة عليه تعكس عنصرية غـــربية وتحيـــزاً حضارياً وإثنياً؛ حيث لا تتضمن هذه المنظورات مشاركة رؤية الدول النامية(٢٢)

كذلـــك يمكن أن نسجل ما طرحه أ.د.بهجت قرني(٢٣)، أستاذ العلاقات الدولية في كندا عـــن أهمية تقديم رؤية إسلامية عن العلاقات الدولية استناداً إلى الاعتبارات التالية: حالة العلم الراهنة التي تتسم بتعدد المنظورات المتنافسة، التنامي في وزن ودور الأبعاد الثقافية والقيمية للعلاقات الدولية، أن المسلمين يمثلون خمس سكان العالم، وأن قضايا العلاقة بين الإسلام والمسلمين وبين الغرب تحتل الاهتمام العالمي، وأخيراً، إن الوصول إلى "عالمية " علم العلاقات الدولية يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية فقط.

هـــذا ولقـــد لخصت كلمة أ.د. طه جابر العلواني في افتتاح مؤتمر مناقشة المشروع ١٩٩٧ مجموعـــة الدوافع والمبررات المتنوعة (عزيزي المتدرب: من فضلك اقرأ مرفق رقم (٢))

**ثانياً: بين التساؤلات وبين الانتقادات والتحفظات**

توالـــت هذه التساؤلات والانتقادات من أطراف اختلفت مستوياتها العلمية والبحثية من ناحيـــة، كما اختلف من ناحية أخرى مدى اطلاعها وقراءتها في أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام أو حول قضية "التوجه الإسلامي للعلوم، أو المنظور الإسلامي للعلوم بل قد جاء بعض هذه الانتقادات أو غيرها فور الاستماع إلى كلمة منظور إسلامي؛ ومن ثـــم فهي تتراوح ما بين تساؤلات الاستيضاح والاستفهام والاستغراب، وبين الرفض الناقد أو الناقض، وبين القبول بشروط وتحفظات.

وسأعرض لهذه الأبعاد الخاصة بالنواحي المنهاجية العامة في مجموعتين:

**الأولى:** تمـــثل إرهاصات تساؤلات طلبة الدراسات العليا التي ظهرت مع بداية طرح القضية أمامهم على النحو التالي: ما هو منظور إسلامي وما هو وضعه في سياق نظرية للعلاقات الدولية؟ وهل يمكن تطويرة وكيف؟

الـثانية: تمـثل انتقادات منهاجية محددة تنطلق من إطار مرجعي مختلف رافض أو مـتحفظ، هل يمكن تصور مجموعة ثالثة تمثل مراجعة ذاتية من الداخل تنطلق من صميم ما تم تقديمه من عمليات بنائية.

هـذا ولن يتم في هذا الموضع من الورقة الرد على الانتقادات أو التساؤلات، بل من المطـلوب أن تكون محوراً من محاور المناقشة في المحاضرة، وهذا على ضوء ما سيتم عرضـه في الجزئية الثانية من الورقة (خصائص المنظور المقارنة وأبعاد دراسته). فهل يستطيع المتدرب القيام بهذه العملية العقلية، أي الربط بين الدوافع والمبررات من ناحية، والأسـئلة والانـتقادات مـن ناحية أخرى وصولاً إلى الرد عليها على ضوء الخصائص والأبعاد من ناحية ثالثة؟

ولعلـه يكمـن فـي الإجابة على هذا السؤال تبرير تقديم دراسة الدوافع والمبررات والانـتقادات قـبل دراسـة خصائص وأبعاد منظور إسلامي، بل وتقديم دراسة الدوافع والمبررات على تسجيل الانتقادات والتحفظات.

**المجموعة الأولى:** تراكمت خلال ثلاث سنوات من العملية التدريسية، ويمكن رصدها على النحو التالي:

١-أن المـنظور هو مدخل علمي لا يفترض فيه الانحياز المسبق لوجهة نظر إسلامية أو غير إسلامية.

٢-أن الإنـتاج الغـربي فـي حقل العلاقات الدولية يفي في معظمه بالغرض الذي صيغ لأجلـه، فضـلا عـن أنه يمارس عملية نقد ذاتي مستمرة بهدف تحقيق أكبر قدر من التماسك الداخلي، الأمر الذي يجعل من الممكن التعويل عليه بقدر أكبر من الثقة دونما حاجة إلى استلهام منظور جديد.

٣-إذا كـان الغـربيون لا يعرفون التخندق حول أطر نظرية ضيقة، وإنما على العكس يمارسون عملية مرنة من استعارة ومبادلة المفاهيم بين مدارسهم الفكرية المختلفة، فلِمَ نقـوم نحـن بخلاف ذلك حينما نفرض على أنفسنا استخدام منظور واحد منعزل عما سواه؟!

٤-إذا كـان معظم إنتاج الفكر الغربي يبدأ من الواقع وينتهي إليه ــ على عكس النموذج الإسـلامي؛ ألا تعـد هـذه خصيصة محسوبة للفكر الغربي على أساس ما توفره من

مــرونة، فضــلا عــن أن المنظور إنما يكون الهدف من ورائه بالأساس فهم الواقع، وعليه لا ينبغي أن يكون ارتباطه به بداية وانتهاء أحد أوجه انتقاده، خاصة وأن الواقع فــي البيــئة الغربية هو من القوة بحيث أمكن أن يُؤسس عليه علم متكامل وهو الأمر الذي يفتقده الواقع الإسلامي المعاصر؟

٥- إذا كــان المــنظور الإســلامي من المنتظر ألا يقدم أكثر من مجموعة أماني لا تخدم التحليل في شيء فهل يعد هذا هو الوقت المناسب للتمسك بعبارات أيديولوجية لا تزيد عن كونها مجرد شعارات غير ذات قدرة تحليلية؟

٦- إذا كــان المــنظور الإســلامي مرتبطًا بقضية الإحساس بالذات ومحاولة بلورة هوية حضــارية متكامــلة الأبعــاد، فلِمَ لا تترجم مسألة الهوية عبر صياغة منظور عربي لدراسة العلاقات الدولية؟

٧- التــنظير الغربي كان وليد الواقع في محاولة لتفسيره؛ ومن ثم تغير التنظير مع تغير الواقــع، ومــن ثم فإن قوة التنظير الغربي تنبع من كونه تنظيرًا مفسرًا. أما المنظور الإســلامي الــذي يأتي الحديث عنه الآن في وقت الأزمة الحضارية للأمة، فهل يعد التــنظير المنبثق عنه وسيلة للخروج منها؟ وهل الصورة المثالية التي يقدمها المنظور ـــ والتي من الصعب تحقيقها ـــ هل تقدم سبل الوصول إليها أم تقتصر على تقرير ما يجــب أن يكــون عليه الواقع؟ ومن ثم فإن التحدي أمام المنظور الإسلامي هو قدرته على تفسير الواقع وعلى التفعيل لتغييره.

٨- المنظور الإسلامي بالمعنى الذي يطرح به هو شيء موجود منذ أربعة عشر قرنًا، فما هي ملابسات وأسباب الحديث عنه الآن وبشكل يوحي بأنه شيء مستحدث؟

٩- لماذا الحديث فجأة الآن ـــ بعد أربع سنوات من الدراسة ـــ عن منظور إسلامي للعلم؟ لماذا لم يسبق ذلك تمهيد في مراحل أخرى من العملية التعليمية؟

١٠- ولمـــاذا تتم دراسة منظور إسلامي في إطار مقارن مع منظورات العلم وانطلاقًا من العــلم الغــربي ودائرته؟ وهل يهتم الغرب بدراسة منظور إسلامي للعلاقات الدولية كتقليد أكاديمي؟

١١- مــا الجديــد الــذي سيقدمه هذا المنظور بالمقارنة بما قدمته كتب العلوم الإسلامية المعنية بهذا المجال من الأنشطة أو بهذه الظاهرة الدولية؟

١٢- كيـف يتحقق الربط بين السياسة الواقعية التي لا تلتزم بالقيم والأخلاق وبين منظور يقوم على أصول دينية تحوي مضموناً قيمياً أساسياً؟

١٣- هـل الاهتمام بالدوافع والمبررات والتركيز عليها مقصود وإرادي؛ لإضفاء شرعية على المنظور الجديد من داخل دائرة العلم الغربي أم أن شرعية هذا المنظور يتحقق من مصادر أخرى؟

١٤- مـا معـنى منظور بصفة عامة، وإطار مرجعي ونسق معرفي؟ وهل الفقه فقط هو المنطلق نحو منظور إسلامي؟ وما هي المنهاجية الإسلامية؟

١٥- ما هي شروط بروز منظور إسلامي وتطوره؟ وكيف يتم قبوله والاعتراف به إقليميًا وعالميـاً؟ وهل وهن الأمة المادي وضعفها يحول دون البداية ودون التطوير ودون القبول في دائرة العلم؟ وهل جهود تطوير المنظور هي رد فعل لوهن الأمة وتعبير عن الحاجة لتأكيد الذات ولو على المستوى الفكري؟

١٦- الحديث عن منظور إسلامي يفسح الطريق للحديث عن منظورات دينية أخرى؛ فهل هـناك مـنظور يهـودي أو مسـيحي؟ وهـل منظور حضاري إسلامي هو آخِر المنظورات الدينية؟

١٧- كيـف يمكن الرجوع إلى الأصول الإسلامية لدراسة العلاقات الدولية، ألا يمثل ذلك صـعوبة نظراً لعدم التخصص في العلوم الشرعية، ونظراً لأن كتب الفقه والتفاسير والسنة يكتنفها الغموض؟

١٨- عند الحديث عن منظور إسلامي يبرز شعور بالانفصال عن الواقع؛ لأنه يقدم مثالية بعيدة عن هذا الواقع ومن ثم يفقد مصداقية تطبيقه العملي نظراً لعدم وجود الروابط بين مجالات الحياة الراهنة وبين ما يحدده الدين؟

١٩- كيف نتحدث عن منظور حضاري لأمة إسلامية في علاقاتها الدولية وليس هناك أمة كمـا يتضـح مـن الحروب بين المسلمين منذ الفتنة الكبرى؟ كذلك هل هناك دول إسلامية حتى نتحدث عن منظور إسلامي لعلاقاتها الدولية؟

٢٠- أليس الاهتمام بتقديم منظور حضاري إسلامي يعني قطع العلاقة مع الآخر من ناحية والتعارض مع المواطنة وتحويل المسيحيين إلى كفار؟

٢١- مـا العلاقـة بيـن منظور إسلامي للعلاقات الدولية ومنظورات أخرى: انقطاع أم انعزال أم استعلاء أم نقد ومقارنة متبادلة حتى يحدث تلاقح فكري وتواصل معرفي؟

وهـل مـثل هـذه العلاقـة الأخيرة ممكنة بين منظور ــ ذي جذور دينية ــ وبين منظورات علمانية؟

٢٢- هل هناك مناهج إسلامية محددة وأدوات لدراسة الظاهرة الدولية تختلف عن المناهج الغربية أم أن الأمر يقتصر في المنظور الإسلامي على إطار مرجعي وقواعد لرؤية العالم وليس تحليله ودراسة ظواهره؟ وهل نظل ننقد مناهج البحث الغربية ولا نحدد منهجًا إسلاميًّا؟

٢٣- إن عـلم العلاقـات الدوليـة الغربي يحلل ويفسر كل أنواع العلاقات بين كل أنواع الفواعـل؛ فهل سيقتصر المنظور الإسلامي على العلاقات بين المسلمين وغيرهم أم فيما بين المسلمين فقط؟

٢٤- هل المنظور الإسلامي ــ أو منظور ما ــ يتم تعلمه أو ممارسته، له وصفة جاهزة مـن يعرفها يكون قد أضحى ذا منظور إسلامي؟ هل هو صبغة ثقافية أم هو عملية تعليمية منظمة الأسس والقواعد؟

وفضـلاً عـن هذه التساؤلات الناقدة أو المتعجبة في معظمها فإن نماذج معدودة من الطلبة قدمت مداخلات تؤيد فكرة منظور إسلامي وتبرره على أساس من حماسة لا تستند إلى مـبررات منظمة وعلمية، أو على أساس من وعي بأسانيد ومبررات هذا التأييد الذي ينطلق من تبني إطار مرجعي إسلامي، أو على أساس من مجرد التمييز بين الإسلام كدين وعقيـدة والإسـلام كسياق حضاري وثقافي أو من حيث هو رؤية للعالم؛ حيث إنه وفقاً للمعنى الثاني للإسلام يمكن الحديث عن منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية.

وبعد قراءة المقولات السابقة فإن المطلوب من المتدرب ما يلي: من ناحية تصنيفها في فـئات وفـق معايير محددة على المتدرب توضيحها مع التعليق على هذه المقولات على ضوء ما تم قراءاته في التمهيد والدوافع والمبررات

ومن ناحية أخرى: التفكير في الأسباب التي تفسر صدور مثل هذه المقولات عن طلبة الدراسات العليا.

ومن ناحية ثالثة: النظر في مدى صحة مصداقية تسكين هذه الجزئية من الورقة ــ في هـذا الموضـع مـنها (بعد الدوافع والمبررات وقبل الخصائص) في حين كان يبدو من المـنطقي أن تـرد فـي مقدمـة الدراسة بحيث يصبح الحديث عن الدوافع والمبررات والخصائص متضمنًا الردود والتعليق عليها.

**المجموعة الثانية:** من المقولات الناقدة، الناقضة، المتحفظة

قــد وردت عــلى لســان أساتذة متخصصين خلال ملتقيات ناقشت مشروع العلاقات الدوليــة في الإسلام وما تلاه من جهود، وخاصة حولية أمتي في العالم. منها على سبيل المــثال وليس الحصر: تعليقات د. وجيه الكوثراني، د.علي الدين هلال. وفي حين انطلق الأول مــن رفــض فكــرة منظور إسلامي استناداً إلى عدة مقولات، فإن الثاني رأى أن الســعي وراء تطويــر هــذا المــنظور يمــثل ضرورة وتحديًا؛ ولذا فهو محاط ببعض التحفظات.

وتتلخص مبررات وأسانيد رفض د. وجيه الكوثراني[٢٤] على النحو التالي: من ناحية رفــض إحلال المركزية الإسلامية محل المركزية الأوربية، فالمنظور الإسلامي يبدو لــ د. وجيــه كأنــه صــورة مقابلة وموازية للمنظور الغربي؛ ومن ثم فهو يراه إعادة تأكيد لصــورة ثــنائية تقليدية بين الغرب والإسلام؛ منظورًا إليها من موقع المسلم أو الإسلامي الذي سبق ورفض هذه الثنائية في أدبيات المركزية الغربية.

ومن ناحية أخرى رفض الاعتقاد بأن نقد المركزية الأوربية قد جاء من خارجها؛ ومن ثــم أكــد عــلى أن النقد المنهجي ــ الإبستمولوجي لأسس المعرفة قد جاء من الغربيين أنفســهم، كما أن مادية الغرب في نسقيه الليبرالي والماركسي قد تعرضت للنقد الذاتي من الداخل؛ وذلك على عكس الحالة الإسلامية الذهنية والفكرية.

ومن ناحية ثالثة: يرفض د. وجيه ما يسميه مصادرة الموقف الديني (العقدي) للمسعى العــلمي ولــلرأي، وذلك حين يسبغ صفة المقدس الصحيح الشامل على "منظور إسلامي" بحيــث تقفــل أبــواب المسعى العلمي القائم على الشك والنقد؛ ولذا فهو وإن أشاد بأهمية المشــروع، فإنــه أكــد على هدف إستراتيجي بعيد وهو عالمية الإنجاز والإنتاج العلمي العــربي والإســلامي وليــس من موقع الإسلامية الدينية العقدية، وعدم تحميل المنظور دلالات عقديــة؛ وحــتى يتســنى تفكيــك الالتباس بين الديني والسياسي، وبين الوضعي والمقدس.

ومن ناحية رابعة: ينقد د.وجيه التمييز بين استخدام المناهج وأدوات التحليل الغربية ــ مــثل التحــليل النظمي ــ وبين مضمون التفسير والتحليل الذي يجب أن يكون إسلاميًّا. ويبرر نقده هذا بأن هذا التمييز يتم من خلال موقف ذهني تماثلي وإسقاطي؛ حيث يستعين الــباحث الإســلامي بترســانة النقد الغربي ذاتها وتطور المعارف والمناهج من خارج

الـــتجربة التاريخية الإسلامية وحقلها لينسبها إلى منظور إسلامي، بل ليجعل هذا المنظور هو الجذر والأساس.

أمـــا تحفظـــات د.عـــلي الدين هلال فتتلخص كالآتي[٢٥]: (عزيزي المتدرب اقرأ من فضلك مرفق رقم ٣).

## الجزء الثاني:
## الأبعاد المنهاجية لدراسة أهداف بناء منظور إسلامي وخصائصه بالمقارنة بمنظورات غربية

تحـددت أهداف مشروع العلاقات الدولية في هدفين أساسيين: أحدهما يتصل بالرؤية عـن أصل العلاقات الدولية في الإسلام، وثانيهما يتصل بالأبعاد التنظيرية الجزئية حول أبعاد دراسة الظاهرة الدولية ومستوياتها.

واسـتكمالا لهـذه الأهداف وتفعيلا لها كان التحدي الأساسي أمام عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية يتمثل في تحديد وضع هذا المنظور بالمقارنة بمنظورات العـلم الغـربية عـلى ضـوء خصوصـية وتميز طبيعته بالمقارنة بخصائص وطبيعة المنظورات الأخرى (الواقعية، التعددية، الهيكلية).

إذن ما هي هذه الخصائص موضع الاهتمام المقارن؟ وكيف تنطلق من الاختلاف بين طبيعة المنظورات؟ وكيف تعبر عنها في نفس الوقت؟

وباسـترجاع معـنى المنظور ووظيفته، ومعنى النسق المعرفي ودلالاته، وباسترجاع أبعاد دراسة المنظور منهاجيا ومضمونيا يمكن تلخيص الإجابة التفصيلية على هذا السؤال السابق في المقولة المركبة التالية:

إن المـنظور الإسـلامي لدراسة العلاقات الدولية هو منظور قيمي ذو طبيعة خاصة. وتـرجع خصوصية هذه الطبيعة إلى تميز مصادره وأصوله عن نظائرها في المنظورات الغربية، وهو التميز الذي يرجع بدوره لاختلاف طبيعة النسق المعرفي. هذا وتنعكس هذه الطـبيعة القيميـة الخاصة بدرجة كبيرة على منهجية المنظور وأدواته، وعلى افتراضات المـنظور ومقولاتـه حـول الأبعـاد الأساسية لدراسة العلاقات الدولية: أصل العلاقات ومحـركها، الفواعل ووحدات التحليل ومستوياته، نمط قضايا العلاقات الدولية وتفاعلاتها محل الاهتمام، نمط التفاعلات، العلاقة بين الداخلي والخارجي وبين المادي وغير المادي في تفسير الأحداث والتطورات.

وسنعرض لمكونات هذه المقولة في المحورين التاليين:

**أولاً: المـــنظور الإســـلامي لدراسة العلاقات الدولية منظور قيمي ذو طبيعة خاصة: كيف ولماذا؟**

انطلاقـــاً مـــن طـــبيعة النسق المعرفي الإسلامي وخصائصه، بالمقارنة بالغربي وما تعـــرض له الأخيـــر من انتقادات سواء من داخلة أو من خارجة، حول مصداقية عالميته ومدى إطلاقه من عدمه، وانطلاقًا من الرؤية للعالم وللوجود الخاصة بكل من النسقين، لا يمكـــن أن نقـــبل أن مـــنظورات النســـق المعرفي الغربي، هي فقط التي تتمتع بالعلمية والموضـــوعية أو العالميـــة، ولكن لا بد وأن نقول بإمكانية وجود منظورات أخرى ذات طبيعة مختلفة.

ومن ثم فأمام مادية ونفعية وعقلانية المنظورات الغربية، لا بد وأن نسجل أن منظورا إسلاميًا لدراسة العلاقات الدولية هو منظور قيمي ذو طبيعة خاصة.

ولهذا الوصف مبرراته ومؤشراته التي توضح أيضا الفروق مع المنظورات الغربية. وهنا نستطيع أن نرصد مجموعة من الإشكاليات المنهاجية وكيفية التعامل معها:

**١-إشكالية العلاقة بين الثابت والمطلق وبين المتغير:**

أي إشـــكالية العلاقة بين الأصل والاجتهاد المتغير، وما يثيره من إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل في ظل معطيات الواقع ومتطلباته.

وهذه الإشكالية المتعددة الأوجه حول مصادر المنظور تفرض ثلاثة مسارات:

**المســـار الأول:** إن مصادر بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية لا بد وأن تنطلق من أســـاس شرعي، سواء الأحكام القاطعة أو منظومة القواعد والمبادئ والأسس العامة التي أوردتها الأصول بشأن العلاقة بين المسلمين وغيرهم وفيما بينهم.

ولذا كانت نقطة البداية في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام هي دراسة: "الأساس الشـــرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام، وهي تنطلق في دراسة هذا الأســـاس الشرعي من أن المسلمين بغض النظر عن شكل التنظيم السياسي الذي يجمعهم (أمـــة فـــي دولـــة واحدة، عدة دول، جماعة) مأمورن بناء على عموم وشمول الشريعة بالاتصـــال بغيـــرهم لتوصيل الدعوة وذلك بناء على أسس معينة تمثل الأساس الشرعي المستمد من الأصول. وتعود الدراسة بعد مناقشة الاتجاهات الفقهية الثلاثة الكبرى. حول تأســـيس أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم إلى تقديم اجتهاد يتبنى "الدعوة" كأصل لهذه العلاقة. كما تتضمن الدارسة المبادئ والأسس الحاكمة لهذه العلاقات وهي وحدة الإنسانية

ومـــا يترتب عليها من مبادئ المساواة والعدل. ومبدأ الوفاء بالعهود وما يترتب عليه من مـــبادئ واجـــب النصرة وعدم المعاملة بالمثل عند الإخلال بالعهود، وأخيراً مبدأ الولاء والبراء.

**المسار الثاني:** هو انطلاق هذه المصادر من منظومة القيم الحضارية التي يتضمنها الإسلام؛ ولذا كانت المحطة المنهجية الثانية في المشروع هي مدخل القيم كإطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام(٢٧).

فبعد نقد مفهوم القيم في الفكر الغربي وفي الفكر الإسلامي على حد سواء، وبعد بيان مـــبررات الحاجـــة لـــرد الاعتـــبار للقيم في مواجهة ما يسمى العقلانية الرشيدة والعلمية الموضـــوعية ضـــمن منظومة البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبعد عرض أبعاد الحاجـــة لإعادة تأصيل مفهوم القيم وإمكانياته، يتضح لنا كيف أن هذه المحطة المنهاجية الـــثانية فـــي المشروع تنبني على المقومات التالية: من ناحية: النظر إلى القيم باعتبارها الـــروح الســـارية في البنية المعرفية للرؤية الإسلامية، ولهذا فهي مفهوم حضاري، هي مدخـــل مـــنهاجي هي إطار مرجعي، هي نسق قياس، هي تأسيس لرؤية كلية للعالم، هي نمـــوذج إرشادي ومعياري؛ ومن ثم فإن القيم لهذا الاعتبار تصبح مفهوماً مظلة، مفهوماً مـــنظومة، مفهومًا جامعًا، مفهومًا واصلا، مفهوما شاملا أي أنها ليست مجرد مثاليات أو تـــنظيمات تجـــريدية، ولكنها عملية تأصيل وعملية تحريك وعملية تفعيل وعملية تشغيل؛ ولذا فإن هناك علاقة حميمة بين القيمة والممارسة بين النظر والحركة، بين الفكر والعمل والعلم.

ومـــن ناحيـــة أخرى: تقديم منظومة قيمية تتكون من سبعة مفردات: العقيدة الرافعة، الشـــرعة الدافعة، القيم التأسيسية الحاكمة، والقيم الوسطية، والقيم المولدة، الأمة الجامعة، الحضارة الفاعلة الشاهدة، السنن الشرطية، المقاصد الحافظة.

وجميـــع هذه المفردات تناظر ثلاث مجموعات جرى التصنيف وفقاً لها في الدراسات النظرية الدولية المعاصرة وهي:

عناصر الرؤية للعالم، القوى المحركة ومجالاتها، وحدات الدراسة ومستواها.

وتحـــليل جميـــع هـــذه المفردات يطرح أمامنا عناصر المفارقة بين الرؤية التأسيسية والتأصـــيلية الـــتي تجد حجيتها في المصادر التأسيسية وبين الرؤى الاجتهادية التي تجد حجيتها في الواقع والإمكانات.

ومن ناحية ثالثة: تقديم نماذج التشغيل (الانتقال من الأصل إلى الواقع) ونماذج التفعيل (قياس الواقع على الأصل) لهذه المنظومة القيمية السباعية في مجالات عدة: مثل تأصيل أصل العلاقة في الدعوة، إعادة بناء مفهوم القوة، مفهوم الحرب، أسس تصنيف الدور.

**المســـار الـــثالث:** وإلى جـــانب الأبعاد المنهاجية الخاصة بالأساس الشرعي والأبعاد المـــنهاجية الخاصة بالأساس الحضاري لا بد وأن ينبني منظور إسلامي للعلاقات الدولية على خبرات منهاجية في التعامل مع مصادر دراسة الأصول إلى جانب المصادر التراثية المختـــلفة؛ ولذا فإن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يتضمن جزأين منهاجين آخرين وهمـــا: الجزء الثالث، والسابع. ويتضمن الأول تسجيلا دقيقًا وحيًّا لخبرة فريق البحث في الـــتعامل مع كتب الفقه والسيرة والتفاسير لدراسة العلاقات الدولية في الأصول الإسلامية ولتحديد الاتجاهات الفقهية الكبرى حول قضايا وموضوعات محددة مثل الحرب، والسلام، والدولـــة. وتنبع أهمية هذا الجزء المنهاجي من أنه يقدم خبرة متخصصي العلوم السياسية بفروعها المختلفة (القانون الدولي، النظرية والفكر، والنظم) في التعامل مع هذه المصادر، عـــلى نحـــو يســـاهم في محاولة سد الفجوة التي يعاني منها مثل هؤلاء المتخصصين أي الفجـــوة بين دراسة العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية والإسلامية. أما الجزء السابع فهو يتضـــمن الخـــبرة المنهاجية للتعامل مع مصادر دراسة التاريخ الإسلامي اللازمة لمتابعة تطور وضع الأمة في النظام الدولي.

وأخيـــراً وعـــلى ضوء ما سبق يمكن القول: إن إشكالية الثابت والمتغير بين مصادر المنظور تحمل أبعاداً منهاجية هامة لدراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي، وتحمل دلالات أكثر أهمية بالنسبة لطبيعة المنظور ذاته. فالإطار الشرعي أي إطار الاحتكام إلى المـــرجعية يتطـــلب دراســـة أدوات منهاجية خاصة لازمة للرجوع إلى شروح الأحاديث وكـــتب التفاسير كما يتطلب خطوة لاحقة وأساسية، وهي تقديم اجتهاد معاصر على ضوء الـــتراث الفقهـــي باتجاهاتـــه المختـــلفة حول القضية الكبرى التي لا بد وأن ينبني عليها المنظور، ألا وهي قضية أصل العلاقة، أي المحرك الأساسي للعلاقات والقواعد والمبادئ والأســـس العامـــة التي تحكمها (كما سنرى لاحقا) وبالمثل فإن الأساس القيمي الحضاري يتطـــلب، بعـــد تأســـيس النموذج، تشغيله وتفعيله في دراسة القضايا وإعادة بناء المفاهيم وتحديد أجندة الاهتمامات.

وفـي المقـابل وبالـنظر إلى مصادر المنظورات الغربية الكبرى، سواء الواقعية أو التعددية أو الهيكلية وجذورها الفلسفية والفكرية، نجد أنها مصادر بشرية متغيرة نابعة من خـبرة الفكـر السياسي الغربي. ومع ذلك فإن هناك اتجاهًا إلى إرجاع روافد هذه المنظورات وتنويعاتها إلى تيارات فكرية وفلسفية ثلاثة كبرى[٣٠].

**٢-إشكالية العلاقة بين منظور إسلامي قيمي وبين الواقع:**

المـنظور الحضـاري الإسلامي ــ وإن كان قيميًّا بحكم مصادره وطبيعته ــ إلا أن الـرؤية التي يقدمها حول العالم المحيط انطلاقًا من الأساس الشرعي ومن منظومة القيم ومجموعـة القواعـد والمبادئ، ليست رؤية تقرر ما يجب أن يكون فقط، ولكن هي ذات صـلة كبيرة بالواقع؛ ذلك لأن للقيم دوراً ووظيفة في الرؤية الإسلامية، كما أن هذه القيم ذات طبيعة مختلفة عن نظائرها الغربية؛ لأن القيمَ في منظور إسلامي هي إطار مرجعي، هي مدخل منهاجي، هي نسق لقياس الواقع لتفسيره ولتقويمه ولتغيره.

وهنا يبرز لنا سؤالان: كيف تختلف القيم في منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية عنها في منظور غربي مناظر؟ وما انعكاسات هذا الاختلاف على الموقف من الواقع؟

بالنسـبة للسـؤال الأول حددت د.ودودة بدران أبعاد هذا الاختلاف حول مصدر القيم ومستواها ونطاقها ودرجة إلزامها وعلاقاتها[٣١] (اقرأ هذه الاختلافات في مرفق رقم ٤).

أمـا بالنسـبة للسؤال الثاني، وكما سبق واتضح لنا من الإطار القيمي الحضاري أن مـنظومة القيم في منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية هي بمثابة الإطار المرجعي، المدخل منهاجي وكذلك النسق لقياس الواقع بناء عليه؛ وذلك لتفسيره ولتقويمه ولتغييره.

ولهـذا، وكما يقول البعض[٣٢] عن غايات التنظير من منظور حضاري إسلامي: فإن هـذه الغايات لا تنفصل عن فقه الواقع، فهذا الفقه منطلق أساسي في هذا المنظور، ولكن مع عدم الفصل بينه وبين فقه الحكم الشرعي. بعبارة أخرى لا يعرف المنظور الحضاري الإسـلامي فصلاً بين الممارسة المتغيرة والبعد القيمي الثابت الذي يتم الاحتكام إليه دائمًا عـند التفسـير وعـند الـتقويم وعند التدبر وعند التغيير: فإذا كان فقه الحكم الشرعي، ومـنظومة القيم والقواعد والمبادئ هي الميزان فإن الواقع هو الموزون الذي يدور حوله أعمال العقل والتجريب والاجتهاد والتجديد، وفي المقابل فإن المنظورات الغربية لا تحوز هـذا الميزان القيمي؛ ولهذا فإن المنظور الإسلامي يُعد وسطاً بين أقصى المثالية القيمية

الــتي تقدم الفكرة والقيمة لذاتها وبين أقصى المادية التاريخية الملتزمة بالتجريب، والتي تريد الحفاظ على الواقع القائم في إطار التوازن.

ولهــذا أيضاً فلا يمكن القول: إن منظور إسلامي لدارسة العلاقات الدولية هو مجرد منظور مثالي يوتوبي؛ لأنه يقرر ما يجب أن يكون عليه حال هذه العلاقات، في حين: أن هــذه المثالية، لم تنطبق -كما يتصور البعض- إلا ٤٠ عاما فقط؛ ذلك لأن هذا المنظور بقــدر ما يحدد الغايات، فهو بحكم طبيعة مصادره يحدد أيضا ضوابط الحركة وشروطها الــتي تحكــم بدورها النتائج. بعبارة أخرى هو ليس مثاليًا أخلاقيًا بالمعنى الضيق، ولكنه متصـــل بالسلوك وبأبعاد الاستخلاف في الواقع؛ ومن ثم فإن فقه هذا الواقع لا يقل أهمية عن فقه الأساس الشرعي والأساس الحضاري القيمي. ولكن وبدلاً من الانطلاق من الواقع فقط ونحوه بدون نسق قياس فإن منظومة القيم الإسلامية (كمدخل منهاجي وإطار مرجعي كما أوضحنا) تمثل الإطار الجامع الكلي المحيط بالسلوك ضبطاً لكل من المادية المفرطة والعقلانيـــة والتجريـــبية الجامدة، والتي تفتقد معها الرؤى والتحليلات كل منطق أو هدف غيـــر مـــادي؛ ولـــذا يصبح الجهاد-مثلاً- قيمة وليس مجرد أداة، وتصبح حقوق الإنسان ضرورة وليست قضية.

بعـــبارة أخرى فإن هذا التحديد والتوصيف لطبيعة المنظور الإسلامي كمنظور قيمي ذي طـــبيعة خاصـــة (بمعنى أنه لا ينفصل عن الواقعي وعن المادي) إنما يمثل رداً على بعـــض أوجـــه الرفض والنقد النابعة من خبرة ومن رؤية تحبس الدين في أماكن العبادة، وتـــرفض أن يكـــون هناك علاقة بين العقل والوحي، وذلك على ضوء فهم محدود للعقل ولـــلدين تحـــت تأثيـــر انعكاســـات خبرة تاريخية أوربية مسيحية خاصة، ولا تفهم حقيقة الإســـلام، وتنغـــلق في معنى ضيق للمنهاجية الإمبريقية التي تتطابق مع المفهوم الضيق للعلمية ولا تتفتح على المراجعة الراهنة لهذا المعنى للأمبريقية، والذي لم يعد يفصل بين المـــنهج العـــلمي والقيم أي الذي يجدد آفاق النظرية المعيارية، القيمية الغربية)، والتي لا تعترف ــ في نفس الوقت ــ بأن الوحي لا يتناقض مع العقل ولا يتناقض مع العلم؛ ولذا فعليها أن تعرف أنه ليس هناك انفصال بين الوحي والتجريب؛ لأن معرفة الواقع التجريبي ليست حسًا ماديًا فقط ولكن تنطلق من رؤية للواقع وللحقائق ليست هي الحقيقة في ذاتها؛ ولأن الوحـــي في الخطاب القرآني لا يقوم على الغيب فقط، ولكن على الواقع المحسوس المشهود[٣٣].

أمـــا عـــلى الصعيد المقابل أي المنظورات الغربية: فإذا كانت المثالية التقليدية (التي ســـادت مرحـــلة مـــا بين الحربين العالميتين) وكذلك المثالية الحديثة (التي ظهرت خلال مرحـــلة مـــا بعـــد الســـلوكية ممثـــلة فـــي روافد الاهتمام بالنظام الدولي الجديد new international order أو رافـــد الاعـــتماد المتـــبادل الاقتصـــادي المتفائل أو المجتمع العـــالمي) قد تجادلت مع الواقعية التقليدية ومع الواقعية الجديدة، إلا أن بعض الاتجاهات التـــنظيرية قد نحت إلى انتقاد الإفراط في الواقعية، وكذلك الإفراط في المثالية (من حيث مصداقية وشكل العلاقة انفصالا أو تطابقا بين القيم والمعيار وبين الواقع) ولذا وصف هذا الاتجـــاه المـــنظور الوسط بأنه المثالي ــ الواقعي[٣٤]. بعبارة أخرى هناك اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين "المثل" والواقع.

وبالمـــثل ــ وكما سبقت الإشارة فهناك أيضاً اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشـــكالية العلاقة بين الإمبريقي والقيمي، فهناك اتجاهات تراجع الإمبريقية المفرطة مؤكدة على عدم إمكانية الفصل بين العلمي والقيمي في المنهجية[٣٥] ومع ذلك يظل الدين ــ لدى هـــذا الاتجاه ــ خارج مصادر منظومة القيم موضع الاهتمام. فضلاً عن محدودية نطاق القيـــم الـــتي تترادف في معظم الأحيان مع أو المعنوي le moral Ethics، ناهيك عن اعتبارها مجرد متغير من المتغيرات أو مدخل منهجي وليس إطارا مرجعيًا أو نســـقا قياســـيا ذا قـــوة إلزامية بحكم مصدره كما هو الشأن مع منظومة القيم في منظور إسلامي.

وبناء على ما سبق فإن هذه الطبيعة الخاصة لمنظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية لا بـــد وأن تنعكس على مستويات تحليلية مختلفة: نظمية كلية أو جزئية خاصة بمفاهيم أو أحـــداث معينة أو رؤى حول مواقف محددة، وهكذا نجد أن تشخيص وتفسير واقع وضع الأمـــة الإســـلامية فـــي النظام الدولي إنما يكون قياسا على المدخل السباعي للقيم السابق شرحه، قربا أو بعداً من القيم المختلفة التي تحكم العلاقات بين المسلمين وغيرهم بقدر ما تحكم العلاقات فيما بينهم أيضا، وبقدر ما تحكم سياسة الدولة الواحدة في نطاق الأمة (كما سنرى لاحقا).

وعـــلى صـــعيد آخر فإن هذه الطبيعة الخاصة لمنظور إسلامي كمنظور قيمي تنعكس على المفاهيم الأساسية للمنظور من جانب، وعلى المفاهيم المقارنة مع المنظورات الغربية مـــن جانب آخر، فإذا كانت مفاهيم التوحيد، الدعوة، الجهاد، العمران، الاستخلاف مفاهيم

أساسية خاصة؛ فإن المصلحة والقوة والصراع على سبيل المثال من المفاهيم المقارنة التي تحمـلها الـرؤية الإسلامية بمضامين تختلف عما تحمله لها رؤية غربية واقعية كانت أو ماركسية مثلاً (كما سنرى لاحقا بقدر أكبر من التفصيل).

وعـلى صـعيد ثـالث نجد أيضاً ـ كما سنرى لاحقا ـ أن وظائف الدولة الإسلامية الخارجية، ومصالح الأمة أو الدول، وأدوات تحقيق هذه المصالح وحمايتها، عوامل القوة والضـعف، تحمـل جميعهـا أبعاداً غير مادية (قيمية) إلى جانب الأبعاد المادية التقليدية موضع الاهتمام الأساسي والغالب في المنظورات الغربية.

**خلاصـة القول:** قد يتضح مما سبق أننا لا نتحدث عن وضع القيم في دراسة العلاقات الدوليـة مـن مـنظور إسـلامي، ولكن نتحدث عن طبيعة منظور إسلامي لهذه الدراسة باعتـباره مـنظوراً قيمياً انطلاقا من أساسه الشرعي ومن مدخله القيمي كإطار مرجعي ومدخـل منهاجي، ومن هنا ينبع تميزه عن المنظورات الأخرى، فضلاً عن كونه منظوراً قيميًا ذا طبيعة خاصة، ومن هنا أيضاً ينبع تميزه عن منظورات أخرى قيمية أيضاً.

بعـبارة أخرى نحن لا نتكلم فقط عن الإسلام ـ كعقيدة وحضارة ـ باعتباره مصدرا للقيم والأخلاق التي يمكن أن ينبني عليها النظام الدولي ويشترك فيها المسلمون مع العالم. ولكن نحن نتحدث عن مستوى آخر وهو منظور للعالم حول قضاياه وتفاعلاته ومتغيرات تشـكيله انطلاقا من إطار مرجعي شرعي ـ قيمي يحكم الواقع ويفسره ويقومه بل ويحدد شروط تغييره. هذا الإطار المرجعي ليس اختياريا ولكن إلزاميا بحكم مصادره الثابتة التي انبثقت عنها تيارات اجتهادية بشرية ومتنوعة عبر الزمان والمكان.

**ثانيـاً: أبعاد دراسة العلاقات الدولية بين افتراضات ومقولات منظور إسلامي وبين منظورات غربية:**

بالانتقال التدريجي من التمهيد العام حول معنى المنظور وأهمية جدال المنظورات وما لاخـتلاف الأنساق المعرفية من آثار على طبيعة المنظورات التي تنبثق عنها؛ إلى دوافع ومـبررات بـناء مـنظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، إلى الخصائص العامة لهذا المـنظور باعتـباره منظورا قيميًا، وبعض دلالات هذه الطبيعة بالنسبة لدراسة العلاقات الدولية من منظور مقارن، نصل أخيراً إلى الساحة التي تصب فيها نتائج هذا التراكم وهي ساحة المقارنة بين منظور إسلامي ومنظورات غربية ثلاثة كبرى: الواقعية ـ التعددية ـ

الهيكلية، وذلك حول أبعاد أساسية من الشق المضموني للمنظور ومن شقه المنهاجي أيضاً.

وهذه الأبعاد هي: تأسيس أصل العلاقات الدولية والقوة المحركة لها، الفواعل ومستويات التحليل، نمط القضايا ذات الأولوية في الاهتمام، مفاهيم مقارنة، أسس تقسيم العالم وتصنيف الدول، رؤى حول قضايا محددة، العلاقة بين الداخلي والخارجي. ومن الأبعاد المنهجية نذكر توظيف التاريخ في دراسة النظم الدولية، ولعلنا نتذكر هنا كيف أن قائمة هذه الموضوعات تترجم الهدفين الكبيرين لمشروع العلاقات الدولية (والسابق توضيحهما).

وتمثل الموضوعات المجالات المذكورة عاليا خريطة الأجندة البحثية من منظور مقارن. وإذا كانت أدبيات علم العلاقات الدولية قد أفاضت في تناولها على مستوى المنظورات الكبرى الثلاثة وفي إطار مقارن في عديد من أدبيات نظرية العلاقة الدولية ([36]) فإن هذه الموضوعات قد تم تناولها في أدبيات عربية وغربية من خارج التخصص؛ وذلك باعتبارها موضوعات في الدراسات الإسلامية.

ولقد ساهم مشروع العلاقات الدولية في الإسلام في معالجة بعض الموضوعات المعنية من منظور إسلامي وخاصة الدولة، كوحدة تحليل، الدعوة، الجهاد، تشغيل مدخل القيم في دراسة موضوعات مثل: القوة، تقسيم الدور، الحرب، إشكاليات توظيف التاريخ الإسلامي في دراسة النظم الدولية، قواعد العلاقات في ظل الحرب وفي ظل السلم.

ثم ساهمت محاضرات الدراسات العليا وبعض البحوث التكميلية في عرض بعض هذه الموضوعات في إطار تمهيدي مقارن بين افتراضات ومقولات منظور إسلامي وليد وبين منظورات غربية ثلاثة راسخة التقاليد ومتعددة الروافد. ويجري العمل حاليا على استكمال وتدعيم هذا الإطار المقارن وخاصة في شقه الإسلامي، وذلك بالرجوع إلى المكتبة الثرية والغنية من المؤلفات العربية والغربية في مجال الدراسات الإسلامية، والتي أفاضت ولو من خارج دائرة العلم في تناول بعض الموضوعات محل الاهتمام في نطاق العلم.

وليس من المنتظر أو المقدور عليه في هذا الموضع من هذه الورقة — ولأغراض هذه الدورة — العرض التفصيلي المقارن لهذه الموضوعات، ولكننا سنقدم ملخصاً موجزاً عن هذا الإطار التمهيدي المقارن بين هذه الأبعاد، على أن نتوقف بقدر من التفصيل عند ثلاثة منها: أصل العلاقة لدى المنظورات، المفهوم المقارن للقوة، توظيف التاريخ، وذلك

بالإحالـــة إلى أجـــزاء بعض الدراسات السابقة التي تناولت هذه الموضوعات الثلاثة. ولا يســعنا المقــام هنا لتقديم قائمة قراءات مفصلة في هذا الصدد، ويمكن الإحالة إلى ملف وفهــرس مكتــبة الــدورة؛ وخاصـــة إصـــدارات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وإصدارات أخرى للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

هــذا وتجدر الإشارة من ناحية أخرى إلى أنه بالنظر إلى موضوعات كل ورشة من الــورش الــثلاث في الدورة نستطيع القول إنها تتصل ببعض أبعاد خريطة الموضوعات المشار إليها عالياً.

حيــث تعــد هــذه الورش ساحات لتشغيل أبعاد المنهاجية الإسلامية في دراسة بعض الموضوعات.

ماذا إذن عن ملامح الإطار المقارن التمهيدي حول أبعاد دراسة العلاقات الدولية؟

وكيــف يبرز لنا خصائص وطبيعة منظور إسلامي لهذه الدراسة؟ (أي من حيث كونه منظور قيمي ذو طبيعة خاصة)

**١-إجمالاً وفي البداية نستطيع أن نرسم الخريطة المقارنة التالية حول أربعة أبعاد:**

من ناحية: فيما يتعلق بأصل العلاقات الدولية ومحركها فهناك الصراع من أجل القوة تحقيقًــا للمصـــلحة القومية ومن خلال سياسيات توازنات القوى، كما في الواقعية، وهناك الصراع من أجل الرخاء باعتباره أساساً للقوة وتحقيقاً لتجانس المصالح من خلال سياسات الاعــتماد المتبادل الدولي والعولمة كما في التعددية أو الليبرالية الجديدة، وهناك الصراع الطــبقي فـــي النظام الرأسمالي العالمي؛ حيث إن هذا الصراع هو الذي يحرك السياسات ويشــكلها نحو مرحلة نهائية مثالية ينهار فيها هذا النظام كما في الماركسية، وأخيراً فإن "الدعــوة" هـــي أصل العلاقات بين المسلمين وغيرها انطلاقا من طبيعة الإسلام باعتباره رسالة للعالمين.

ومن ناحية ثانية، وفيما يتصل بقضايا العلاقات التي تحتل الأولوية والاهتمام، انطلاقًا من طبيعة مفهوم كل منظور عن طبيعة القوة ومصادرها فتأتي القضايا العسكرية السياسية الأمـــنية لدى الواقعية، كما تحوز الأولوية لدى التعددية ـــ الليبرالية القضايا ذات الأبعاد الاقتصـــادية، أما الماركسية فإن المتغيرات والقوى الاقتصادية هي بمثابة المتغير المستقل المفســـر لكـــل الـــتفاعلات الدولية. وتحتل الأبعاد الثقافية الحضارية الاهتمام لدى الرؤية الإسلامية، ولكن على نحو لا ينفصل عن نظائرها السياسية والاقتصادية، بل ويغلفها على

اعتــبار مـــا للمتغيرات غير المادية من أولوية في المنظور الإسلامي القيمي، ولكن دون انفصال عن نظائرها المادية.

**ومـــن ناحيـــة ثالـــثة:** وفيما يتصل بأنماط التفاعلات والعلاقات وأدواتها، ففي مقابل الأنماط الصراعية أساساً في الرؤية الواقعية والتي تبرز أهمية وزن القوة العسكرية، ولا تســتبعد احــتمالات اندلاع الحروب، بل تقول بتعدد وظائفها، نجد أن التعددية والليبرالية تقــلل مـــن أهميـــة القوة العسكرية في إدارة الصراعات في مقابل الاهتمام بآليات إدارة التنافس الدولي السلمي الجماعية والمتعددة الأطراف. أما الصراع الطبقي العالمي كمحرك للعلاقات الدولية في الماركسية وكمحدد لنمط التفاعلات الدولية فتتعدد آليات وأدوات إدارة العنف الهيكلي وغير الهيكلي الذي يركز عليه الضوء.

وإذا كـــان الســـؤال الشائع عن الرؤية الإسلامية (في ظل الاختلاف حول آية السيف) هو: هل أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو الحرب أم السلام؟ فإنه يجب الإجابة على الســـؤال بطـــريقة أخـــرى (وذلك بالنظر إلى الاجتهاد القائل بأن أصل العلاقة كما سبق التوضيح هو الدعوة) وهي أن هناك أنماطا تفاعلية صراعية قتالية وأنماطا تفاعلية سلمية، وهـــناك ضـــوابط وشـــروطًا لكل منها؛ لأن كلا من الحرب والسلام حالتان من حالات العلاقات لا تنفي إحداهما الأخرى.

**ومـــن ناحية رابعة:** وفيما يتصل بمستوى التحليل أو وحدة التحليل أو الفاعلين (مع ما بيـــن هـــذه المصطلحات من اختلافات)، فإن الواقعية تؤكد على الدولة القومية، في حين تفســـح الـــتعددية والليـــبرالية المجـــال للاهتمام بفواعل أخرى من غير الدول، وتطرح الماركســـية الطـــبقة كفاعل ويقدم الهيكليون مستوى الهياكل الكلية مثل مفهوم أو مستوى "الـــنظام العـــالم". وفـــي المنظور الإسلامي تأتي "الأمة الإسلامية" دون إنكار للتنويعات التنظيمية الأخرى في داخلها دولاً كانت أو جماعات.

**وأخيـــراً:** وعن العلاقة بين الداخلي والخارجي فإن المدرسة الواقعية تتجه للتقليل من أهميـــة تأثيـــر الخارجي على الداخلي، وذلك على العكس من التعددية والهيكلية سواء في رافد الاعتماد المتبادل الدولي أو التبعية أوالعولمة التي تبرز تأثير الخارجي على الداخلي بطـــريقة أكـــثر وضوحاً. أما في الطرح التنظيري الذي نطوره فإن العلاقة بين الداخلي والخـــارجي هي علاقة تأثير وتأثر مستمرة وليست غلبة أحدهما على الآخر وهي علاقة موجهة إلى "الخارج" والذي يقوم بها هو "الداخل".

٢-وحيث إن الخريطة الإجمالية السابقة لا تلقي الضوء إلا على منطوق الافتراضات والمقــولات الكــبرى لكــل مــنظور، مع الاعتراف بأن روافد كل منها تحمل كثيرًا من التنويعات والاختلافات حول تفاصيل هذه المقولات الأساسية؛ وحيث إنه لا يمكن أن نقف بالتفصـــيل حـــول هـــذه الأبعاد الخمسة المقارنة (كما سبق القول)، فإننا سنكتفي ببعض الملاحظـــات التوضيحية حول اثنين منها: مفهوم القوة، توظيف التاريخ، وعلى نحو يبرز المعنى الخاص للطبيعة القيمية لمنظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية؛ وذلك استناداً إلى طـــبيعة النســـق المعـــرفي الإسلامي والنسق العقدي الإسلامي. وبحيث يتضح كيف أنه منظور قيمي حضاري وليس مجرد طرح نظري ـــ مثالي لا يصف الواقع ولا يهدف إلى تكريسه، ولكن ينطلق من نظام معرفي متكامل، وفي ظل خبرة تاريخية ممتدة، ونحو تقييم الواقـــع وتفســـيره سعياً لتغييره؛ وذلك إحياءً للنسق القياسي المستمد من الأساس الشرعي ومن منظومة القيم.

**المجموعة الأولى من الملاحظات:** حول مفهوم القوة المقارن، وذلك على ضوء الرؤية المقارنة عن أصل العلاقات الدولية ومحركها، وعن الفواعل وعن القضايا. فنظراً لترابط هـــذه الأبعاد في كل منظور فإن مفهوم القوة في كل منظور يعد مفهوماً تابعاً لهذه الأبعاد وليس مستقلا عنها. كيف نبين ذلك بالنسبة لمنظور إسلامي؟

أ-إن الأساس الشرعي للعلاقات الدولية في الإسلام ـــ وفق أحد الاتجاهات الفقهية ـــ هو الدعوة كما أن المدخل القيمي لدراسة هذه العلاقات يوضح أيضاً كيف أن الدعوة هي أساس العلاقات. ويقدم إسهام كل من د.أحمد عبد الونيس، ود. سيف الدين عبد الفتاح (كما ســـبق وأشرنا) شرحاً وافيًا على التوالي لكل من الأساس الشرعي لتأسيس الدعوة كأصل لـــلعلاقات مـــن ناحية، والمدخل القيمي من ناحية أخرى. وإذا كانت مناقشة أدلة وأسانيد الاتجاهـــات الفقهيـــة الكـــبرى قـــد قادت إلى اجتهاد يتبنى الاتجاه القائل بالدعوة كأساس لـــلعلاقات[٣٧] فإن تشغيل مدخل القيم السباعي (رؤية عقدية، حقائق شرعية، قيم تأسيسية وفرعية، أمة فاعلة، حضارة عامرة، سنن قاضية، مقاصد حافظة) قد بين الأمور التالية:([٣٨]).

أ- أن الدعوة هي عملية ممتدة جهادية تتعلق بالفرد والأمة، بالداخل والخارج، بالسلم والحـــرب، إن الرؤية العقدية القائمة على قيمة التوحيد والتي تحمل رؤى فرعية ومتكاملة حـــول الإنســـان والكـــون والحيـــاة، فـــي ســـياق مفاهيم مثل الأمانة والتكليف والعمارة

والاســتخلاف، لا تكون بتأسيس العلاقة ضمن حالة استثنائية وهي الحرب، أو حالة السلم المؤدية إلى فعل الاسترخاء وعدم الفاعلية والقعود عن معاني الأمانة والرسالة والخيرية. إن السلم الكامل والحرب الدائمة والشاملة ليست سوى أشكال وأساليب جديدة على متصل تتفاوت عليه الأشكال.

*بعــبارة أخــرى، وفقاً للمدخل السباعي للقيم كإطار مرجعي، ليست الحرب فقط أو السلم فقط هو أصل العلاقة أو محركها، فلا الفطرة تقبل أن يظل المسلمون في حالة حرب تامــة أو فوضى دائمًا، أو أن يظلوا في حالة سلام تامة يحتملون ما يحيق بهم من ظلم أو عدوان؛ ولهذا فإن التاريخ يبين لنا كيف أن الحرب فقط لم تكن أداة العلاقات الوحيدة مع الآخر في ظل القوة الإسلامية. وبناء عليه تصبح الدعوة هي أساس العلاقة؛ لأن غاية هذه العلاقــة ليســت إقصاء الآخر أو استبعاده أو القضاء عليه، ولكن الدعوة من أجل رسالة العالمين من جانب أمة الدعوة في مواجهة أمة الإجابة.

*إن الظــرف الــتاريخي وحالة عناصر القوة يحددان متى تكون الحرب ومتى يكون الســلام اســتثماراً فاعلاً؛ حتى تصبح الحركة الحضارية ملتزمة وواعية وقادرة على أن تحقــق لكــل ظرف أهدافه في ظل شروطه، وهي الحركة التي تجعل من الدعوة عملية تسندها عناصر القوة والإعداد لها، ومن ثم التي تحدد أيضاً مفهوم القوة: من حيث طبيعة مصادر القوة، ونمط توزيعها، وغاياتها وآثارها. كيف؟

ب- مفهــوم القــوة مــن حيــث طبيعة مصادرها وهياكل توزيعها وأنماط تفاعلاتها وقضاياها تقع في صميم دراسة المنظورات الغربية الكبرى، سواء في تعاقبها على سيادة مجال الدارسة أو في جدالاتها مع بعضها البعض؛ ذلك لأن القوة مفهوم محوري ومركزي فــي عــلم العلاقات الدولية وفي علم السياسة الغربي بصفة عامة. وإذا كانت درجة هذه المركــزية والمحورية قد اهتزت مع عملية المراجعة من الداخل فإنه يظل مفهوماً مفتاحياً فــي المــنظورات الغــربية. فــلقد وقع في صميم المنظور الواقعي خلال مرحلة سيادته وهيمنــته عــلى دراســة العلاقات الدولية، ثم وقع في صميم منظور التعددية والاعتماد المتــبادل والعــبر قومية وفي جدالها مع الواقعية خلال مرحلة ما بعد السلوكية، وهو يقع الآن في صميم مرحلة العولمة أو الكونية. وفي هذا السياق تبرز المقارنة بين التحرك من أولويــة معــنى القــوة العسكرية إلى أولوية معنى القوة الاقتصادية إلى أولوية معنى قوة المعــرفة والمعلوماتية، وما اقترن بهذا التحرك من رؤى حول أنماط العلاقات وأدواتها،

وحول التطور في موازين القوى العالمية بين القوى القائدة في النظام الدولي الراهن( منذ بداية القطبية الثنائية وحتى انهيارها وما بعده)[٣٩].

هــذا ولقــد قــدم مدخل القيم لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام محاولة لإعادة بناء مفهــوم القــوة في التقاليد الفكرية الغربية بروافدها المختلفة[٤٠] فهي وإن تنوعت ــ كما أشرنا ــ حول بعض التفاصيل إلا أن الملامح الكبرى لهذا المفهوم تعكس الملامح الكبرى للنســق المعرفي الغربي ولخصائص المنظورات الثلاثة الكبرى لدراسة العلاقات الدولية باعتــبارها مــنظورات عقلانية ــ مادية ــ نفعية بالأساس (وإن شهدت عمليات مراجعة داخلية تحاول رد الاعتبار للقيم كما سبق التوضيح).

ولهــذا تنطــلق محاولــة إعادة البناء هذه ــ التي اجتهد حولها أ.د. سيف الدين عبد الفــتاح- من انتقاد جملة الاستنادات الفلسفية الكبرى التي تتحرك ضمنها عناصر المفهوم الغــربي لــلقوة. وهذه الاستنادات هي: إعلاء العناصر المادية في القوة، الفهم الدارويني لطــبيعة التطور بحيث صار الأصلح هو الأقوى في تجلياته وحركته المادية، عبادة القوة ضـــمن فلســفة إلحادية حركت كل عناصرها "موت الإله"، فصل القيم السياسية عن القيم الأخلاقيــة (فــي معظم الأحيان، وإن اعترفت بعض الروافد بالأخلاق في السياسة فهي تحيطها بشروط مراعاة المصالح القومية أو الاعتبارات الأيديولوجية)، القوة غاية في حد ذاتهــا لدرجة جعلت من القوة القيمة العليا وقيمة التأسيس، تكريس سياسات الأمر الواقع الــتي تحقق مصالح القوى المهيمنة مغلفة بجملة من الشعارات اللازمة لإضفاء الشرعية بحيــث أضــحى الحفاظ على الأمر الواقع ــ بكل خلله ومظالمه ــ يعني ضمن ما يعني الاستقرار والأمن والسلم؛ ولذا يتم تسويغ الحركة وتفسيرها ضمن حركة شرعية ممارسة القــوة طالما اتفقت مع عناصر الرؤية الكلية للأقوى ماديًّا، وإسقاط الشرعية عن ممارسة القوة إذا مورست من طرف أضعف يتحدى مفهوم الأقوى عن الاستقرار والأمن والسلم.

بعــبارة أخرى فإن هذه الاستنادات الفلسفية تعني حتمية القوة باسم الواقعية والرشادة وتعني إقرار علاقات التبعية بحيث لا يتصور الانفكاك عنها، وتعني فرض أجندة بحثية لا تــبرز خصوصيات مفهوم المصلحة، وتهمل حقيقة وجوهر مبادئ وسياسات مثل الدعوة من أجل السلام والتعايش وثقافة التسامح.

ومقارنة بهذه الاستنادات الفلسفية وعواقبها فإن بناء مفهوم إسلامي للقوة يجب أن يقوم على ما يلي:

- القوة حقيقة استخلافية تحرك الفعل الحضاري العمراني، فهي ليست قوة طغيان ولكن عمران، وهي لا تعني الوهن والهوان، بل هي فعل مأمور به.
- ولـــذا فإن هذا المفهوم للقوة قد يفرض إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته بحيث يصبح القيـــام على الأمر بما يصلحه، وتكون القوة هنا عناصر إصلاح وعمران، والسياسة بـــناء لعمـــران ـــ وليس كما في المفهوم الغربي ـــ توازن واستقرار في ظل تكريس الواقع.
- ومـــن ثم فإن مفهوم القوة يتحرك ضمن منظومة منفتحة على عدد من المفاهيم مثل: الحق، العدل، البناء (وليس المصلحة، الصراع، توازن القوى، توازن المصالح).
- القـــوة وفـــق هـــذا التصور هي وسيلة وهي مقدمة الواجب. والواجب هنا هو الحق والعـــدل؛ ولـــذا فإن القوة لا تعني الإكراه، بل هي حركة استخلاف ليست مستقلة عن حركة الفعل القيمي أو فاعليته.
- القوة ليست عناصر مادية فقط ـــ فعلى أهمية هذه العناصر القصوى إلا أن هناك أيضاً عناصر معنوية تضفي على معاني القوة معاني الإرادة والإعداد والقدرة.

**المجموعـــة الـــثانية مـــن الملاحظات:** تتصل ببعد منهجي؛ حيث تدور حول توظيف التاريخ في دراسة النظم الدولية أو دراسة أنماط التطور التاريخي لهذه النظم.

فـــإذا كان وضع التاريخ في منهجية دراسة العلاقات الدولية قد تطور من مرحلة إلى أخـــرى من مراحل هذه الدراسة؛ فبعد أن احتل مكانة متميزة في نطاق المنظور التقليدي تراجع في مرحلة المنظور السلوكي، وعادت الدعوة إلى تجديد الاهتمام به وتوظيفه على أســـس جديـــدة خلال مرحلة ما بعد السلوكية وحتى الآن، فإن للتاريخ وضعا متميزاً في دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي؛ ذلك لأن منهاجية التوظيف تختلف باختلاف الإطـــار المرجعي الذي تنطلق منه؛ ولذا نستطيع أن نتلمس ملامح أساسية لإطار مقارن بين هذا التوظيف في نماذج من المنظورات الغربية وبين نظائرها من منظور إسلامي.

وبـــدون الدخـــول فـــي تفاصيل الدراسات التي أفرزت هذا الإطار المقارن[٤١] يمكن الإحالـــة إلى عناصر هذا الإطار لقراءتها واستخلاص دلالتها بالنسبة لأثر الاختلاف بين طبيعة المنظورات على منهجية توظيف التاريخ وأهدافه ونتائجه البحثية[٤٢]. وتتخلص هذه العناصر المقارنة على النحو الآتي:

أ- طبيعة الإطار المرجعي، النسق القياسي الذي تم في ضوئه دراسة مسار الخبرة التاريخية وتقييم نتائجها:

هل هناك غاية يتم السعي إليها؟ وهل هناك قواعد تحقق هذه الغاية أو الابتعاد عنها عبر التاريخ؟ بعبارة أخرى: كيف ينعكس الإطار المرجعي ( أو مصدر الرؤية) على تحديد الهدف البحثي في التاريخ وتصميم إشكاليات البحث حول الفواعل والقضايا وأنماط التفاعلات؟ وهنا نجد أمامنا ثلاث حالات: الحالة الأولى هي حالة المنظور الغربي برافده الرأسمالي الذي يعبر عن نموذج نظام الدول أو نظام فواعل من الدول وغير الدول، وينطلق من جذور الفكر الواقعي والماركنتيلي أو الفكر الليبرالي. ومن ثم يبرز قيم الاستقرار والتوازن الذي يضمن هيمنة القوى القائدة من خلال الصراع أو قيم الاعتماد المتبادل الذي تضمن هيمنة قوة قائدة من خلال نموذج تنافسي متداخل.

الحالة الثانية:حالة الرافد الماركسي في المنظور الغربي، الذي يعبر عن نموذج "النظام العالم"، والذي يستمد جذوره من الفكر الماركسي، ومن ثم فإن نطاق تأمله هو الرأسمالية كنظام وآليات وتفاعلات صعودها وهبوطها في ظل تطور صراع مصالح الطبقات وأنماط الهيمنة الإميريالية.

أما الحالة الثالثة: فهي حالة المنظور الإسلامي الذي انطلق من النظام- الأمة الإسلامية: الأمة مستوى لدراسة التفاعلات البينية الإسلامية ومنطلقاً للتفاعلات مع الآخر، انطلاقاً من الأصول الإسلامية حول أصل تأسيس العلاقة مع الآخر ( هل الحرب أم الإسلام أم الدعوة؟) وحول القواعد والمبادئ والأسس الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية وللعلاقات البينية الإسلامية.

ب- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على الرؤية عن العوامل المحركة للتحول الكلي وعن وزن المتغيرات المادية وغير المادية المؤثرة في هذا التحول.

فمن الحالة الأولى التي تدور حول الصراع من أجل القوة والمصلحة القومية ( سواء القوة العسكرية أو الاقتصادية)، وسواء كان الصراع الذي أداته الحرب أو الصراع الذي تديره الأداة الاقتصادية)، إلى الحالة الثانية التي تدور حول الصراع الطبقي، إلى الحالة الثالثة التي تدور خول الدعوة كمحرك تتم إداراتها بأدوات الحرب أو السلام تحقيقا لغايات التدافع الحضاري.

ومن هنا يظهر كيف أن تفسير عوامل القوة أو الضعف، السقوط أو الصعود في الحالتين الأولى والثانية تظل أسيرة المتغيرات المادية، أي عوامل القوة المادية أساساً، في حين يبرز على صعيد هذا التفسير في الحالة الثالثة وزن العوامل غير المادية إلى جانب المادية.

ج- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على الرؤية عن اتجاه التطور في التاريخ. فإذا كانت المدرسة الماركسية تقدم نموذجاً عن التطور الخطي وعن الحتمية التاريخية، وإذا كانت المدرسة الواقعية والماركنتيلية قد قدمتا نماذج عن الدورانية والهيكلية التاريخية، فإن الرؤية الإسلامية تقدم- كما يرى البعض[٤٣] ( من خارج الرؤية الإسلامية) ما أسماه بالنموذج التحسني بمعني أنه متى تزايد إقبال الأفراد والشعوب على الطاعة لإرادة الله، تحسنت الأمور، ويتمسك المسلمون بأنهم فعلوا ذلك في الماضي، وسيواصلون فعله في المستقبل، وذلك لأن الإسلام هو الذي سيفوز بالظفر في النهاية.

وفي المقابل فإن تفسيرات أخرى تظهر من الداخل الدائرة الإسلامية وتقدم طرحين مغايرين وهما الطرح الأشعري، والطرح المعتزلي[٤٤]. وفي الفهم الأشعري كل لحظة من لحظات التاريخ أسوأ من سابقتها لابتعادها عن لحظة الفضل التي هي لحظة النبوة والخلافة الراشدة. وهذا الفهم يتفق مع تصور الخطي الهابط. ولقد بنى الأشاعرة هذا الفهم القائم على مفهومي الانفصال والفصل على مجموعة من الأحاديث من مثل " خير القرون قرني..".

ومن ناحية أخرى طور المعتزلة مفهوم التفضيل فأنشأوا بدلة مفهوم الموازنة، فإذا كان فضل لحظة عن أخرى يتحدد- لدى الأشاعرة- بالقرب أو البعد من اللحظة المثال، فإن مفهوم الموازنة يقوم على أن حركة التاريخ تبين أنه يمكن تصور وجود لحظات قريبة من لحظة الفضل توقف حركة الانهيار بدرجة معينة.

ولهذا فإن د. سيف الدين عبد الفتاح يتحدث عن التطور الشرطي وفق السنن، أي عن السنن الشرطية ( في الأصول: قرآنا وسنة)، والتي تساعد في وصف وتحليل وتفسير وتقويم أسباب تقلبات الأمم الحضارية بين حال العز- والتمكين وحال الذل والهوان. فإن السنن تقع في قلب التأصيل لرؤية حضارية باعتبارها منهجا للنظر إلى الفعل الحضاري ومسيرته. ومن ثم فإن مدخل دراسة السنن- لدى د. سيف الدين عبد الفتاح[٤٥]

يعد أحد أبعاد منظومة مدخل القيم كإطار لفهم وتفسير وتقويم العلاقات الدولية من منظور إسلامي. والمعنى التأصيلي الذي يقدمه د. سيف للسنن- وهي التي تنبثق عن منظور إسلامي. والمعنى التأصيلي الذي يقدمه د.. سيف للسنن- وهي التي تنبثق عن الرؤية العقدية الكلية للإنسان والكون والحياة، باعتبارها مرتبطة بالمجال الإرادي ونظرية التكليف وقواعد الإحكام وارتباط كل ذلك بالإنسان- هذا المعنى التأصيلي الذي يفصل فيه د.سيف- ليوضح لنا كيف أن مفهوم السنن الشرطية يعبر عن طبيعة اتجاه التطور في التاريخ (في الرؤية الإسلامية) وهو الاتجاه الذي يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابط، لأنه يقترب من عملية الاختيار، وهي القيمة التي ترتبط بخلق الإنسان وتكريمه. من ثم فإن هذا التأصيل يختلف أيضاً عن العمليات الدورانية التي لا تأخذ في تفسيراتها العامل الإنساني-القيمي.

وضمن عناصر هذا التصور عن "السنن الشرطية" يقع فهم ما يولية بحث العلاقات الدولية من اهتمام للتطور التاريخي كمجال بحثي حيث مكن استخدام النهج السنني في تفسير النماذج التاريخية الممتدة والتباينات في أحوال القوة والضعف من منظور قيمي.

د- ويدور المحور الأخير في المقارنة حول العلاقة بين أصل أو نسق قياسي وبين فقه التاريخ وبين فقه الواقع وبين فقه المستقبل.

وإذا كانت النماذج الغربية لتوظيف التاريخ؛ تنطلق من خصائص الواقع ومشكلاته نحو التاريخ سعيا للتنبؤ بالمستقبل، إلا أنها تفتقد نسقا قياسيا، أو أصلا يتم، في ضوء غايته وقواعده، التشخيص للقائم والتفسير للتاريخ والتقويم والإرشاد لإحداث التغيير. وفي المقابل فإن المنظور الإسلامي كمنظور قيمي ذي طبيعة خاصة، أي منظور لا يصيغ فقط مثالاً يجب أن يقوم، ولكن يضع منظومة قيم للتشخيص والتفسير وكذلك للتغيير، يقدم هذا النسق القياسي، الأسباب المفسرة لمدى ابتعاد أو اقتراب واقع العلاقات الإسلامية عن الأصل ( وحدة الأمة، طبيعة العلاقة مع الآخر) وإمكانيات التغيير ووسيلته.

## مرفق (١)

هــذه خــبرة غنية لا تقدر السطور على وصفها بصورة كاملة وتوفيها حقها بحيث تحقق الاستفادة الكاملة منها. ومع ذلك فإن أهمية الغاية تستوجب المحاولة، وذلك انطلاقا مــن القناعة بأن أزمة الفكر الإسلامى – وهى أساس أزمة المجتمعات المسلمة – لن تجد سبيلها إلى الحل إلا بالأعمال البحثية الجماعية والتى يعكف عليها المؤمنون بأهمية تطوير المنظور الإسلامى، وذلك لإنجاز دراسات مقارنة تراكمية للمشاكل والأهداف الراهنة من ناحية والتصورات والاحتمالات المقبلة من ناحية أخرى ولكن انطلاقاً من قواعد ومبادئ الأصــول الإســلامية وعلى ضوء مدلولات التراث الإسلامى وخبرة التاريخ الإسلامى. بعــبارة أخرى الهدف المرجو من وراء مثل هذه البحوث الجماعية يجب أن يكون إنجازاً يجمــع بين حلقات ثلاث: أصولية، تراثية – تاريخية، وراهنة فتحقق له خصيصتى الكلية – الشمول والتكامل. ويعد مشروعنا نموذجاً على ذلك ما هى أولاً الدوافع من إجرائه، وما هى أهدافه ومنطلقاته؟

كذلك ما هى خصائص خبرة عملية البحث الجماعى التى أفرزت مخرجاته؟

**أولاً: الدوافع الأهداف والمنطلقات:**

كانت الدوافع والأهداف والمنطلقات الأساسية محددة بدرجة من الوضوح عند بداية تــنفيذ المشــروع أى عقب المرحلة التمهيدية لإعداده والتى استغرقت ستة أشهر (مايو – ديســمبر ١٩٨٧). ولقد ساهمت العملية البحثية الجماعية – التى سيرد توضيح خبراتها – فــي تعميــق هذه الأبعاد الثلاثة وفي تحديد أدق للإشكاليات وكيفية إدارتها. ومن ثم فإن المقدمة الحالية للمشروع تعكس نتائج خبرة هذه العملية.

ولقــد تحددت دوافع وأهداف ومنطلقات دراسة "العلاقات الدولية في الإسلام، على ضوء النظر في "حالة أو "وضع" مجالات معرفية وبحثية وهــى:

عــلم العلاقــات الدوليــة (المنظور الغربى)، الدراسات الإسلامية المعاصرة تحت عــنوان "العلاقــات الدوليــة فــي الإسلام، الفكر السياسي الإسلامى والتاريخ السياسى الإسلامى.

## أولاً الدوافـــع:

لقــد تشــكلت دوافـــع دراسة الموضوع على ضوء نتائج النظر في المجالين الأول والثانى المشار إليهما عالياً:

### ١- حالة علم العلاقات الدولية:

بالرغم من أن ظاهرة العلاقات الدولية تعد ظاهرة قديمة إلا أن بداية تناولها كظاهرة مــتميزة في نطاق "علم" أو نظام دراسى مستقل ترجع إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى. ولم يتحقق ازدهارها كعلم قائم بذاته إلا بعد الحرب العالمية الثانية. وجاء هذا التطور نتاج إسهام الفكر الغربى أساساً (الرأسمالى بصفة خاصة والاشتراكى إلى حد ما ).

وتمثل هذه الحالة أحد النماذج على التطابق بين مراكز الهيمنة الغربية وبين مراكز ومنابع الاتجاهات الفكرية والصياغات النظرية السائدة في مرحلة محددة.

وبـــدون الـــتطرق إلى مضمون واتجاهات التطور في هذا المجال الدراسى في هذا الموضـــوع[١]، ويكفى الإشارة – على سبيل المثال وليس الحصر – إلى نماذج تبين مدى غياب أو تجاهل أو إهمال – الأبعاد المختلفة للخبرة الإسلامية وتقاليدها في نطاق دراسات المـــنظور الغـــربى للعلاقات الدولية سواء على مستوى تاريخ العلاقات الدولية أو فلسفة العلاقات الدولية أو نظرية العلاقات الدولية.

فـــنجد أن الـــذى غلب على البحث والتدريس في نطاق تاريخ العلاقات الدولية إنما ينصب على تاريخ العلاقات الأوربية منذ القرن السادس عشر الميلادى[٢] .

كذلك فإن الاعتراف بأهمية البحث في الجذور التاريخية الفكرية لما يسمى العلاقات الدوليـــة[٣] قـــد قاد – على صعيد الفكر الغربى – إلى الاهتمام ما يسمى فلسفة العلاقات الدوليـــة، أى البحث عن الأفكار السياسية الكبرى في العصور الفكرية القديمة والوسطى للحضـــارة الغـــربية أساســـاً، وذلك انطلاقاً من الاعتقاد بأن أكثر المحاولات المعاصرة والحديثة التى بذلت من أجل صياغات نظرية للعلاقات الدولية إنما تجد جذوراً وامتدادات فكـــرية فـــي الماضـــى كما أنها تأثرت بالقيم والظروف التاريخية والحقائق الواقعية التى عايشها فلاسفة ومفكرو العصور المختلفة للحضارة الغربية.

كذلك فإن الاهتمام بدراسة التطور التاريخى للنظم الدولية – كغاية في حد ذاته[٤] – أو لاختبار فروض نظرية في نطاق نظرية النظام الدولى المستقاة من النظرية العامة للنظم اقتصرت على نطاق الخبرة الأوربية وبدرجة أساسية منذ بداية القرن ١٨م[٥] .

وترجع تلك الحالة إلى أن أوربا قد مارست سيطرتها على العالم على مدى الثلاثة قرون الماضية، ولهذا فليس من الغريب أن يركز على خبرتها وتقاليدها المنظرون الذين ينتمون إلى حضارتها.

ولقد قدم أحد الرواد الغربيين في دراسة العلاقات الدولية[٦] تبريره لهذا الوضع فيقول: ولما كان من المستحيل أن نحيط بالتاريخ الإنسانى في لمحة بصر.. فقد يكون من الأفضل اختيار أقدم لحظة بداية تشكل العالم الحديث، وهى اللحظة التى تتطابق مع مولد المجتمعات السياسية والتى أصبحت الدولة العصرية هى وريثها المباشر كنقطة انطلاق. ومن المؤكد أن اختيار القرن السادس عشر ينطوى على بعض التحكم سواء من حيث الزمان أو المكان. فقد شهدت العصور الأوروبية الوسيطة أنواعاً من المشكلات وأنماطاً من التنظيم "الدولى" تصلح لأن تشكل قاعدة للمقارنة بالتجارب اللاحقة.. وأخيرا فإن الاكتشافات الكبرى تحفز أوروبا – التى كانت تحت تأثير التهديد التركى منطوية على نفسها حتى ذلك الوقت – على أن تطرق سبيل الغزو الخارجى الذى سوف يغير وجه العالم. وفي الوقت نفسه فإن اختيار القرن السادس عشر هو بلا شك في صالح وأوربا، وهو ما يفسح المجال أمام الاتهام بالمحورية أو المركزية الاثنية ولكن يمكن الرد على هذا الاعتراض ببساطة بأنه قد يكون من الأفضل تحديد المكان الذى نعرفه بدرجة من اليقين بدلاً من الادعاء بعالمية طموحة ولكن مفتعلة. وبعد هذا التبرير للنطاق الزمنى والمكانى لأبعاد دراسة العلاقات الدولية (التاريخية، الفلسفية، التطبيقية) يشير هذا العالم الغربى إلى ما يلى:

"على خبراء الحضارات أن ينبروا لعقد المقارنات المطلوبة لتحديد نسبية الأحكام والتوقعات كلما دعت الضرورة لذلك..".

إذن هل أقدم خبراء الحضارات الأخرى – والإسلامية هى التى تعنينا هنا بالطبع– على هذه المهمة؟ إن متابعة الأدبيات المعاصرة المنشورة في نطاق علم العلاقات الدولية، نظريات العلاقات الدولية، وبأقلام متخصصى العلوم السياسية المسلمين وغير المسلمين

العـــرب المعاصرين[٧] لا تخرج عن نطاق المنظور الغربى لهذا المجال المعرفي وتدور حول أبعاده المختلفة: تطور معالم ونطاق وموضوعات هذا الحقل الدراسى مع التطور في الـــنظام الـــدولى (التاريخ الدبلوماسى، العوامل والقوى المحددة للسلوك، المظاهر الهيكلية والوظيفيـــة) وحـــدات ومســـتويات تحليل العلاقات الدولية (نظريًا وتطبيقيًا)، المشكلات والقضايا الدولية المعاصرة.

ودون إنكار إسهام هذه الجهود – عبر ما يقرب من القرن – في بلورة علم للعلاقات الدوليـــة مســـتقل عـــن التاريخ والفلسفة والقانون الذي ولدت في أرحامها دراسة ظاهرة العلاقات الدولية، ودون إنكار أهمية الموضوعات والمستويات التحليلية في نطاق ما سمى بالتحـــليل الامـــبريقى للعلاقات الدولية في شكلها المعاصر وفي نطاق علم مستقل ودون إنكـــار جهود الأساتذة العرب في نقل هذه الأبعاد للدارس وللباحث العربي يبقى بعد ذلك ضـــرورة وإلحاح التنبيه إلى عدة أمور: من ناحية، ضرورة إحداث نوع من التوازن بين مكونات المواد التي يحصلها الطلاب في الجامعات العربية الإسلامية. فتمتد – مثلاً دراسة تاريخ العلاقات الدولية إلى الفترة التي شهدت دوراً متميزاً للدولة الإسلامية في التفاعلات الدولية.

ومن ناحية أخرى: ضرورة إحداث نوع من التوازن في اهتمامات المتخصصين في هذا المجال الدراسي على نحو يتفق وانتماءنا الإسلامي دون أن نفقد أثر التطور في مجال العـــلم المعاصر. فيمتد مثلاً البحث في الجذور الفكرية لعمليات التنظير إلى خبرة التقاليد الإســـلامية، كمـــا يتحدد إطار مرجعي للتفاعلات والقيم الدولية ينبثق عن رؤية إسلامية. بعـــبارة أخرى يجب اهتمام متخصص العلوم السياسية المسلم بهذا المجال الدراسي على نحو يساهم في بلورة منظور إسلامي للعلاقات الدولية بمستوياته المختلفة. وخاصة أن هذا المجـــال الدراســـي أي العلاقـــات الدوليـــة قد حظى باهتمام أقلام إسلامية لكن من غير المتخصصين في العلوم السياسية. وهذا يقودنا إلى النقطة التالية.

٢- طبيعة الدراسات الإسلامية المعاصرة تحت عنوان العلاقات الدولية في الإسلامية[٨]:

يتضح من المراجعة العامة لبعض هذه الدراسات التي قدمها غير المتخصصين في العلوم السياسية[٩] ما يلي:

أنهـــا دراســـات حول القواعد التي تقنن العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في زمـــن السلم والحرب والتي تنظمها أصول الشريعة الإسلامية. وهذه القواعد هي التي قام علماء وفقهاء الإسلام باستخراجها من القرآن والسنة. ولقد نقلتها هذه الدراسات المعاصرة عن الأدبيات التراثية الفقهية حول هذا الأمر.

**هذا ولقد اهتمت هذه الدراسات المعاصرة بعدة أمور:**

من ناحية: إبراز فضل الشريعة الإسلامية في المبادرة بالعناية بأمر تنظيم العلاقات بين مختلف الجماعات؛ حيث إن الحركة الفكرية في هذا النطاق ظهرت، أول ما ظهرت، لدى العلماء المسلمين، أي في الفقه الإسلامي.

ومـــن ناحية ثالثة: الحرص على إبراز "دفاعية" الإسلام: حيث إن جمهور المسلمين الآن هـــو الذي يأخذ بالاتجاه القائل: بأن أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم في الإسلام هـــو السلم. وينبثق هذا الاتجاه عن رؤية خاصة للتقسيم الشائع للعالم إلى دارين أو ثلاثة (دار ســـلم، دار حرب، دار عهد). وهو التقسيم الذي لم يكن معروفاً على أيام الرسول ﷺ أو فـــي أيام الخلافة الراشدة وإنما وضعه الفقهاء في عصر التدوين الفقهي عندما كثرت الحروب بين المسلمين والبلاد المجاورة. ولقد ظل هذا التقسيم – الذي استنبطه الفقهاء في ظـــل واقـــع معين هو واقع القوة الإسلامية وامتداد الفتوح الإسلامية – شائعاً حتى سقوط الخلافة الإسلامية.

ومن الملاحظ، بصفة عامة، أن الكتابات المعاصرة تحت عنوان: "العلاقات الدولية في الإسلام"، لم تركز عـــلى أسباب ظهور واستمرار هذا التقسيم مع أن الأصل في دعوة الإسلام هو العالمية وتوحيد البشرية في ظل الشريعة الإسلامية، أو على عرض الجدل بين الأسانيد الشرعية للمدرستين الأساسيتين: التي تقول إحداهما: بأن العلاقات الدولية في الإسلام أساسها القتال، أو الأخرى التي تقول: إن أساسها السلم، أو تصنيف المعبِّرين عن كل منهما في تاريخ الفقه الإسلامي وذلك في صورة علمية منظمة جامعة تستطيع أن تجيب عن السؤال التالي: مـــن الذي قال بأن أصل العلاقات الدولية للدولة الإسلامية هو الحرب أو السلم، ومتى برز هذا المنظور ومتى ساد.. ولماذا؟

**ثانياً: الأهداف:**

**يتسم المشروع بسمات واضحة تنبع من أهدافه: كيف؟**

فعلى ضوء الدوافع التي تبرزها الملاحظات السابقة يصبح السؤال الأساسي: ما هو المطلوب من الدراسة الحالية التي يقوم عليها متخصصون في العلوم السياسية[١٠]، والذين يؤمنون بإحياء التراث المعرفي الإسلامي وبيان وضعه وإمكانات إسهامه في نطاق التخصصات المعاصرة من أجل تطوير منظور إسلامي لهذه التخصصات؟

**١- في البداية يجدر القول إن لهذا السؤال مغزيين:**

ومن ناحية: فهو لا يعنى إنكار إسهام كتابات غير المتخصصين في العلوم السياسية، أو إنكار ضرورة الاستعانة بها بعد هضم "الفقه الشرعي الدولي العام" وإفرازه بلغة سياسية، ولكن يعنى في نفس الوقت أن هذه الإسهامات قد تمت لأغراض بحثية وتدريسية لا تتطابق بالضرورة مع نظائرها في نطاق العلوم السياسية بصفة عامة والعلاقات الدولية بصفة خاصة. كما أنها ليست منطلقات كافية لهضم ونقد أبعاد المنظور الغربي للعلاقات الدولية على ضوء أبعاد المنظور الإسلامي. فإن هذه الإسهامات، وإن تعرضت لما يسمى بـ "النظرية القيمية، أي لما يجب أن تكون عليه العلاقات الدولية فهذا لا يكفى لاستخراج مدلولات الخبرة الواقعية الإسلامية في مجال العلاقات الدولية أو التقاليد الفكرية السياسية الإسلامية في هذا المجال على نحو يمكن من إبرازها إلى جانب نظائرها في نطاق المنظور الغربي لعلم العلاقات الدولية.

ومن ناحية أخرى: يعنى هذا السؤال اعترافاً – صدر عن بعض أساتذة العلوم السياسية الذين أسهموا في مجال الدراسات الإسلامية وخاصة أ.د. حامد ربيع – بأنه لا يجب أن تقتصر دراسة العلوم السياسية على المنظورات الغربية التي تسود الآن هذا المجال المعرفي، ولكن يجب أن يتم إثراء العناصر اللازمة لإعداد المتخصصين في العلوم السياسية بعناصر مستمدة من التراث الإسلامي، كما يجب أن يتحقق تطعيم مناهج الدراسة بالتراث الإسلامي ولكن في صورة متناسقة وليس تدريسه في صورة منفصلة حتى لا يتحول الانحياز للثقافة الغربية إلى انحياز آخر ولكن هذه المرة للثقافة الإسلامية – ومن هنا يتضح مغزى وضرورة الاستعانة بإسهامات الكتابات الشرعية الفقهية، وكتابات التاريخ الإسلامي والفكر والفلسفة السياسية من أجل المساعدة في بلورة منظور إسلامي للعلاقات الدولية.

**٢-ولهذا كله تبرز أمامنا النقاط التالية:**

**أ-تعـد دراسـة القواعـد الشـرعية الإسلامية التي تنظم العلاقات الخارجية للدولة الإسـلامية والـتي عرضـتها** الاتجاهات والمذاهب الفقهية هدفاً هاماً للدراسة ولكن ليس **الهدف الوحيد.** فإذا كانت الدراسات المعاصرة – المشار إليها عالياً – قد ركزت – بحكم تخصـص أقلامهـا في القانون والشريعة الإسلامية – على هذه القواعد التي استخرجها الفقهـاء مـن الأصول، فإنها في المقابل لم تركز على رؤى الفكر السياسي الإسلامي في عصوره المتعاقبة، سواء حول طبيعة الظاهرة التي تنظمها هذه القواعد؛ أو حول التصور الإسـلامي العام الذي تنطلق منه وترتكز إليه هذه القواعد. حيث إن معظم هذه الدراسات بحكـم طبيعـتها وأهدافها لا تنطلق من تصور أو إطار كلى محدد مسبقاً توظف لخدمته دراسة هذه القواعد، أو يساعد على اختبار مجموعة من المقولات المطروحة.

بعـبارة أخرى، هناك فجوة بين دراسة الظاهرة الدولية (من منظور إسلامي) وبين دراسـة القواعد المنظمة لها في زمن السلم والحرب لأن هناك فرقاً بين دراسة العلاقات الدولية وبين دراسة القانون الدولي؛ حيث إن الأخير لا يمثل المحور الوحيد للتنظير حول الأولى.

ب- وهـنا يـأتي دور المحلل السياسي الإسلامي ليحاول سد هذه الفجوة وذلك بتقديم تحـليل ذي شـقين: منهاجي ومضموني. وفيما يتعلق بالمضمون فهو يجب أن يبرز في تحليله جوانب أخرى إلى جانب القواعد الشرعية حتى يتميز المنظور السياسي الإسلامي عن الكتابات القائمة في هـذا المجال – حالياً – والتي تفتقد اللغة السياسية والتي لا تنتظم جـزئياتها فـي إطـار كلى واحد لا قصوراً منها ولكن اتفاقاً مع طبيعة العلوم أو النظم الدراسية التي تنتمي إليها.

أمـا بالنسـبة للناحية المنهجية فيقع التحليل على مستويين: مستوى المنظور العام ومسـتوى الأبعـاد النظرية الفرعية لدراسة العلاقات الدولية (وستتضح أكثر العلاقة بين هذين المستويين من واقع مجموعة المشكلات البحثية المحددة التي يدور حولها المشروع) كما سيرد ذكرها في نهاية المقدمة.

**والمقصود هنا بالمنظور العام:** القضية الكبرى التي تحاول الدراسة التصدي لها ألا وهي: تحديـد جوهـر العلاقـات الدولية في التصور الإسلامي حتى يمكن تحديد الإطار المـرجعي الكلى الذي يمكن أن توظف في نطاقه دراسة القواعد والأحكام الشرعية. هذا مـن ناحيـة ومـن ناحية أخرى فإن المنطلق النظري هو محاولة اكتشاف جوهر الرؤية الإسـلامية لـلعالم وكيـف أثرت على تشكيل وصياغة منطق التعامل الدولي في التقاليد الإسـلامية فـي ظـل ظروف تاريخية متطورة: هل جوهر التعامل الدولي في المنظور الإسـلامي كـان علاقـة تعاون وسلم أم كان علاقة صراع وحرب بين الدولة الإسلامية والعالم غير المسلم؟ بعبارة أخرى، ما هو الموقف الشرعي أو الحكم الشرعي بهذا الصدد حـتى يمكـن أن نقيس عليه – قرباً أو بعداً – تراث التقاليد الإسلامية (واقعاً وفكراً)، أي حتى يمكن أن نقدر حجم الفجوة الفقهية – في فترة محددة – بين وضاع مستجدة للمسلمين وبيـن اجتهادات فقهية سابقة في ظل واقع مختلف؟ فهذا الجوهر وهذا الأصل الشرعي لا يجب أن يغيب عن الأذهان مهما تعددت واختلفت الاجتهادات الفقهية في مرحلة أو أخرى مـن مراحل تطور الدولة الإسلامية وعلاقاتها بغيرها من الدولة أو في مرحلة أو أخرى من مراحل تطور الفقه الإسلامي في بعده الدولي.

**وهنا تحضرنا مجموعات الأسئلة التالية التي تزيد إيضاح المقصود:**

**أولاً:** إذا كـانت أصـول الإسلام (القرآن الكريم والسنة الشريفة) قد قدمت الأحكام والأسـس العامـة للإجابة عن السؤال السابق أي: هل جوهر التعامل الدولي في الإسلام علاقـة تعـاون وسلم أم علاقة صراع وحرب بين الدولة الإسلامية والعالم غير المسلم؟ فكيف جاءت إذن هذه الإجابة التي تعلو على كل زمان ومكان؟

– كذلـك، كيف قدمت الاجتهادات الفقهية المتعاقبة إجاباتك عن هذا السؤال أيضاً؟ وما هي الاختلافات بين هذه الاتجاهات وما أسبابها؟

– وكيـف قدمـت أيضـاً الأفكـار السياسية الإسلامية عبر مختلف عصور الفكر الإسلامي إجابتها عن نفس السؤال؟

– وكيـف كان واقع الممارسات الفعلية للعلاقات الدولية للمسلمين؟ وما هي أنماطها ومحدداتها؟

**ثانياً:** وهل اختلفت الإجابة الفقهية والفكرية السياسية من عصر إلى عصر باختلاف درجـــة قوة وانتشار الدولة الإسلامية للخلافة عبر مراحل تطورها؟ وهل تطورت أنماط واتجاهـــات الممارسات الدولية للمسلمين عبر مراحل تطور قوة الدولة الإسلامية؟ أي هل أثـــرت البيـــئة المحيطة (داخلياً وخارجياً) على روافد الإنتاج النظري للمسلمين حول هذه القضية؟

- ومـــن ثم هل يمكن اكتشاف نوع من الارتباط بين التطور في الاتجاهات الفقهية وفـــي اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي (حول هذه القضية) وبين التطور في مراحل قوة الدولة الإسلامية ووحدتها وفتوحاتها؟

وهكـــذا يمكن القول إنه بقدر ما يهدف المشروع إلى تحديد أبعاد المنظور الأصولي حول القضية الكبرى المشار إليها بقدر ما يهدف أيضاً إلى استكشاف الاتجاهات التحولية أو الـــتطورية في الفكر السياسي الإسلامي حول هذه القضية واستكشاف العلاقة بين اتجاه هـــذا الـــتطور وبين اتجاه التطور في وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي وأنماطه ومحدداته.

أمـــا عن الأبعاد النظرية الفرعية أو الجزئية فهي المتصلة بدراسة ظاهرة العلاقات الدولية مفاهيمياً كانت أو مستويات تحليلية. ولابد للباحث أن يتعرض لها خلال تعاملها مع المصـــادر الأصولية أو المصادر التاريخية أو المصادر الفكرية المختلفة سعياً وراء بناء المـــنظور الإســـلامي لـــلعلاقات الدولية. بعبارة أخرى، المقصود هو اكتشاف الاتجاهات الفكرية السياسية الإسلامية الكبرى المتعاقبة التي تمثل جذوراً أو امتدادات تاريخية لعملية التنظير العامة حول الظاهرة الدولية بمستوياتها المختلفة. ومن أهم هذه الأبعاد:

**الدولـــة:** طبيعتها وخصائصها وعلاقتها بمفهوم الأمة والجماعة، القومية في أصول الإســـلام وفي التراث الفقهي. والتنظير حول هذه الأمور يساعد على الإجابة عن التساؤل التالي: ما مدى صحة استخدام مصطلح العلاقات الدولية لوصف التعامل الخارجي للدولة الإســـلامية، أي هـــل يسمح المنظور الإسلامي بإطلاق صفة "الدولية" على العلاقات بين الدولـــة الإسلامية وغيرها؟ أم يصح وصفها بأنها علاقات عالمية Global نظراً للطبيعة العالمية للدعوة الإسلامية والتي تحمل مسئولياتها هذه الدولة، أو وصفها بأنها عبر قومية Transnational انطلاقـــاً مـــن الأســـس الإسلامية للعلاقات الإنسانية والاجتماعية بين

الجماعـــات البشرية المختلفة؟ وكيف نصف العلاقات بين مكونات دولة الخلافة الإسلامية من إمارات وسلطنات وممالك: هل هي علاقات دولية أم داخلية؟.

– معايير تصنيف أطراف العلاقات الدولية: هل هي فقط علاقات بين مسلمين وغير مســلمين أم هناك معايير أخرى تنبع من خصائص الهيكل الدولي ودرجة تجانس أعضائه (دول عظـــمى، كـــبرى، صـــغرى) غنية أو فقيرة، متقدمة أو متخلفة، قائدة ومهيمنة أم تابعة..).

– تـــرتيب ســـلم القيـــم والأسس والمبادئ التي تحكم العلاقات الدولية وأهداف هذه العلاقات.

– عناصر قوة الدولة وعناصر ضعفها وانهيارها، وزن استخدام القوة المسلحة في الـــتعامل الدولي (هدف الدولة من استخدامها ودوافعها: هل الجهاد ونشر الدعوة أم حماية وتحقيق مصالح أخرى؟) أسباب الصراع أو التنافس، أسباب التحالف، التسلط والهيمنة.

– أدوات الدولـــة لـــتحقيق أهدافهـــا وتنفيذ سياساتها والعوامل المؤثرة على أولوية استخدام هذه الأدوات (العسكرية، الاقتصادية، الدبلوماسية).

– موضوعات وقضايا التعامل الدولي في ظل الصراع أو التعاون وفي أوقات السلم أو الحـــرب؛ لأن الاقتصـــار عـــلى قضـــايا الصراع العسكري فيه اختزال كبير لظاهرة الصراع وقصرها على جانب واحد.

– العلاقـــة بين طبيعة البيئة الداخلية (انقسامات، صراعات أو تماسك داخلي) وبين فعاليـــة الحركة الخارجية للدولة (فتوح وانتشار أو تقلص وتراجع، دور قائد أو ثانوي أو تابع في النظام الدولي).

وهنا تبرز قضية العلاقة بين درجة التطبيق الفعلي للإسلام في الداخل وفي العلائق الخارجية، وبين توسع أو انكماش وضعف ثم انهيار دول الخلافة الإسلامية المتعاقبة. كما تـــبرز أيضـــاً قضية العلاقة بين المكونات أو الكيانات التي انقسمت بينها الأمة الإسلامية ولكـــن في ظل دولة خلافة واحدة أو أكثر وخاصة في الفترات التي اهتزت فيها السلطة المركزية لهذه الدولة وكذلك في الفترة التي أعقبت سقوطها حيث برزت التعددية السياسية الدولية الإسلامية.

بعبارة أخرى إذا كانت جذور التعددية السياسية وجذور التعددية المذهبية الإسلامية قــد بــدأت مــبكرة بعد عصر الخلافة الراشدة ثم أعقبها مولد الفرق السياسية والمذهبية المختــلفة الــتي اســتغلت – بصورة متنوعة – الآراء والمواقف الدينية لخدمة أغراض سياســية، فمــا العلاقة بين هذه الأطر الداخلية للخلافات الإسلامية المتعاقبة وبين سلوكها الخارجي؟

٣- إذن مــا الغاية النهائية المقصودة من وراء تحقيق هذه الأهداف التحليلية الكبرى (المــنظور العام) والصغرى (الأبعاد النظرية الجزئية)؟ هل تقديم نظرية سياسية إسلامية لــلعلاقات الدولية؟ أم دراسة العلاقات الدولية في الأصول، وفي التاريخ الإسلامي، وفي الفكــر الإســلامي واستيعاب نتائج التحليل في هذه المجالات الثلاثة والعلاقات بينها حتى يمكن التوصل إلى تقديم إطار نظري إسلامي عن العلاقات الدولية؟ وحيث إن النظرية لا تــتحقق دفعــة واحــدة ولكن تقتضي تدرجاً وتراكماً منهجياً وموضوعياً منظماً فإن غاية المشروع تنصب على دراسة المجالات الثلاثة المحددة عالياً كمنطلق وقاعدة لبناء متكامل وعميــق. ففــي الــبداية يجدر تقديم رؤية كلية متكاملة للأبعاد الثلاثة الأساسية للظاهرة الدوليــة: الأصولية والتاريخية والفكرية. وهى الأبعاد التي اقتصرت الدراسات السابقة – في مجالات دراسية مختلفة – على الاقتراب من كل منها على الانفراد وفي أطر جزئية، وهو الوضع الذي ما كان ليساعد على تقديم فهم متكامل للعلاقة بين أصول الإسلام وبين خــبرة الممارسة التاريخية وبين نماذج الفكر الإسلامي. ولابد من هذا الفهم المسبق حتى يمكن إفراز تأصيل نظري يكون بمثابة المنطلق الصحيح لدراسة فقه الواقع المعاصر.

وهكــذا نصــل – على ضوء تحديد هذه الأهداف وهذه الغاية – إلى القول: إن هذا المشــروع البحــثي يتسم بسمة هامة وهى الخصوصية، فهو مشروع غير مسبوق – كما وصــفه أ.د. طــه العــلواني في خطابه الموجَّه لافتتاح ندوة نوفمبر ١٩٨٩ حول خبرة المشــروع بعد عامين من بدايته. فهو يعد نموذجاً تجريبياً حول مدى إمكانية دراسة علم بأبعــاده المتكاملة من منظور إسلامي، فضلاً عن أنه ينطلق من محاولة تقديم فهم شامل ومــتكامل لكيفيــة تحقيق إسلامية العلوم الاجتماعية. إذ لا يقف عند محاولة نقد الأدبيات الغــربية فيما يخالف الشريعة الإسلامية، كما لا يقتصر على النقل الحرفي من كتب الفقه إنما يسعى هذا المشروع إلى استنطاق الإسلام قرآناً وسنة (كصق أصولي قياسي) وخبرة

ـميـــة وفكراً مطروحاً حول الظاهرة الدولية في العصور الإسلامية المتتالية، ولكن لابد ن يكـــون هذا السعي غير منفصل عن الواقع المعاصر بمعطياته المختلفة، ولكن تتطلب هـــذه المعطيات بدورها فقهاً متجدداً. وهذا الأخير لا يمكن تطويره قبل أن نتمكن من فقه الشرع وفقه التنزيل. ولهذا فإن المشروع وإن كان لا ينطلق من أولويات الواقع وقضاياه إلا أنها لا تغيب عن وعيه.

**ثالثاً: المنطلقات: التقسيم المشاكل المنهاجية والبحثية:**

١- ينطـــلق هـــذا المشـــروع من الاعتراف بضرورة التمييز بين منظور الأصول الإســـلامية من القرآن والسنة وبين منظورات المسلمين والتي ظهرت في أزمان متعاقبة والـــتي تحقق حول بعضها إجماع وواجه البعض الآخر منها تأييداً أو معارضة من جانب مـــن عاصـــرها أو من جاء من بعدها. بعبارة أخرى ندرك التمييز بين المبادئ والأسس الإســـلامية في الأصول وبين الاجتهادات الفقهية، كما ندرك ضرورة حسن فهم الأصول والمقارنة بين الاتجاهات الفقهية بأمانة والنظر بإمعان في خبرات التاريخ السياسي للإسلام وذلـــك كله حتى تتحدد رؤية الفريق البحثي حول أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم في الإسهام. ولقد تحددت كالآتي:

الأصـــل يتمـــثل فـــي الدعوة على أساس أن القتال أو السلم ليسا إلا أشكالاً للعلاقة وأدوات لها.

**٢- وواجه الفريق مجموعات من المشاكل المنهاجية تتلخص كالآتي:**

أ- مشـــاكل تتصـــل بطـــبيعة تخصص القائمين على المشروع ومدى تسلحهم بأدوات المـــنهج الإســـلامي وصعوبات هذه العملية، ومن ثم الفجوة القائمة بين الفقيه وبين عالم السياسة. وتنتج هذه المشاكل من عدة أبعاد:

مـــن طبيعة تناول الفقيه أو الفيلسوف الإسلامي لموضوعات السياسة نظراً للطبيعة الشـــاملة لثقافـــته ولإنتاجه في وقت لم تكن قد تحددت فيه بعد الفواصل بين العلوم الدينية والعلوم المدنية أو فيما بين العلوم الاجتماعية.

ومـــن ناحيـــة أخرى: وبعد أن تعددت التخصصات في المجالات المعرفية المختلفة أضـــحى لـــلفقيه المعاصـــر معنى محدداً لا يتجاوز دارس العلوم الشرعية ولا يتعداه إلى

فــروع المعرفة الإنسانية والعملية المختلفة. وفي نفس الوقت برز اتجاه كبير بين الباحثين السياســيين المعاصــرين يهتم بالبحث والتنقيب في الأصول وفي التراث لأغراض بحثية وحركية سياسية مختلفة.

وهــؤلاء الباحــثون – كمــا يقــول أ.د. حامد ربيع – يعرفون العصر واحتياجاته ودرســوا السياســة ومــتغيراتها (ولــو من منطلق إسهامات المنظور الغربي) ولكنهم لا يعــرفون شــيئاً عن الفقه وأصوله أو عن التراث الفكري والفلسفي والتاريخي الإسلامي، ومــن ثــم يمكن حل هذه المشكلة في الاعتراف بضرورة عدم قطع الجسور بين الباحث السياســي المعاصر وبين الفقيه حتى يمكن عبور الفجوة القائمة بين الطرفين. وهذا الأمر ضــروري حتى تتحقق فاعلية عملية إحياء التعامل مع التراث في مجال العلوم السياسية بصــفة عامــة والعلاقات الدولية – التي نحن بصددها – في سبيل بلورة منظور إسلامي لهذا المجال المعرفي. ويمكن أن يتحقق عبور هذه الفجوة بخلق قنوات للتعاون بين الباحث السياسي وبين المتخصص الشرعي المعاصر. وإذا كان هدف الباحث السياسي من التعامل مــع المادة العلمية الإسلامية (فكراً وفقهاً وفلسفة وتاريخاً) هو إحياء المعرفة بالتراث في الجماعــة البحــثية التي ينتمي إليها والاستعانة به لتطعيم مناهج البحث والتدريس كسبيل لــتحقيق العمق الذاتي والتخفيف من غلو أو سيادة المنظور الغربي (إن لم يكن استبداله) فهــنا تعــدد أبعاد دور المتخصص الشرعي: ابتداء من توضيح مصطلحات لغة التراث، وانــتقالاً إلى المســاعدة فــي حصــر وتصــنيف أهم مصادر التراث (الفقهي، الفلسفي، التاريخي) المتعلقة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالقضية موضع البحث، ووصولاً إلى المساعدة في التمييز بين المصادر الإسلامية الملتزمة وغيرها. فضلاً بالطبع – وهو الأهم – عن ضبط شرعية المشروع.

-----

(١) انظر: دراسة د. ودودة في نفس الجزء.

(٢) انظر على سبيل المثال:

L'Histroitc des relations Internationalcs de 1919 a nos : Duroselle.B.J .jours

- بـــبيير ريـــنوفان: تاريخ العلاقات الدولية (١٨١٥-١٩١٤) تعريب جلال يحيى. دار المعارف ١٩٨..

- هـــــ.أ.ل فيشـــر: تاريخ أوروبا في العصر الحديث (١٧٨٩-١٩٥٠) تعريب: أحمد نجيب هاشم، وديع الضبع، دار المعارف – الطبعة الثامنة ١٩٨٤.

(٣) a study : The Philosophy of Internnational relations: Parkinson.F . 1976. London. Sage Publications.in the history of thought

(٤) Pp.. An Introduction to International Politics 198:William Coplin .. 21-5.

(٥) وحول نماذج الدراسات الغربية التي اهتمت بتحليل أنماط متتالية من النظم الدولية من واقع دراسة تاريخ العلاقات الدولية الأوربية: انظر دراسة د. ودودة بدران في نفس الجزء.

(٦) مارسيل ميرل: سوسيولوجيا العلاقات الدولية. ترجمة د. حسن نافعة، دار المستقبل، القاهرة ١٩٨٦، ص ٢٣-٢٤.

(٧) انظـــر على سبيل المثال وليس الحصر: د. إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية (دراسة مقارنة) – منشورات ذات السلاسل، الكويت ١٩٨٧.

- د. الحسان بوقنطار، العلاقات الدولية – دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٨٥.

- د. أحمد يوسف، د. محمد زيادة: مقدمة في العلاقات الدولية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٩.

(٨) وهى الدراسات التي تم تصنيفها إلى جانب مصنفات أخرى عقب عملية توثيق المصادر العربية الإسلامية للمادة العلمية لمشروع (المصنفات الفرعية الأخرى تدور حول موضوعات متصلة مثل الحرب، السلام، الجهاد، القومية، الوحدة، المعاهدات، الأمة، حقوق الإنسان، التاريخ الإسلامي، مشاكل ومنهاجية وقضايا الفكر السياسي الإسلامي والمذاهب الفقهية والفقه المقارن، المصادر الأصلية لإنتاج بعض أعلام المسلمين من مؤرخين وفقهاء، ومفسرين ومحدثين، مصادر ثانوية معاصرة حول هذه الأعمال).

(٩) ومن أمثلة هذه الدراسات: د. وهبه الزحيلي: العلاقات الدولية في الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٨١.

- د. خديجة أبو أتلة: الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب – دار المعارف ١٩٨٣.
- د. جعفر عبد السلام: قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي وفي الشريعة الإسلامية، مكتبة السلام العالمية، ط١، ١٩٨١.
- د. نجيب الأرمنازى: الشرع الدولي في الإسلام، مطبعة بن زيدون، ١٩٣..
- د. مصطفى كمال وصفى: مدونة العلاقات الدولية في الإسلام.
- د. إسماعيل أبو شريعة: نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، الكويت ١٩٨١.
- د. محمد رأفت عثمان: الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، دار الكتب الجامعي ١٩٧٥.
- الإمام محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٨..
- د. محمد الصادق عفيفي: المجتمع الإسلامي والعلاقات الدولية – القاهرة – مكتبة الخانجي.

- د. محمد الصادق عفيفي: الإسلام والعلاقات الدولية، بيروت، دار اقرأ، ١٨٦.

(١) يجــدر الإشــارة إلى إســهام متخصصي العلاقات الدولية أو النظرية السياسية من المســلمين فــي تــناول موضوع العلاقات الدولية في الإسلام، من زوايا مختلفة وخاصة تــنظيرية عامة – مثل دراسة د. عبد الحميد أبو سليمان – أو تنظيرية للجهاد في الإسلام – مــثل دراســة د. عبد العزيز صقر، إلى جانب الإسهامات المتنوعة – أ.د. حامد ربيع الــتي لمســت فــي ثنايا قضايا العلاقات الدولية وسيتحدد إسهام هذه الأدبيات في المدخل المنهاجي من المشروع، التطور التاريخي في وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي.

* *

# مرفق ( ٢ )

كلمة الدكتور / طه جابر العلواني

## عميد جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بفرجينيا

بهذه المناسبة أود أن أقدم بعض الملاحظات: أولاً، أن ما هو معروف اليوم بالنظام العالمي الجديد هو النظام العالمي الثالث في هذا القرن، يقوم على فكرة محورية وأساسية تكاد تنفى الخصوصيات وتؤسس نسقاً ثقافياً وفكرياً وأخلاقياً وسلوكياً عالمياً هو في أساسه ذلـك النسـق الذي تطور عبر التجربة الأوروبية في مراحله المختلفة، هنا تنبع ضرورة إبـراز الإسهامات المختلفة للخصوصيات الثقافية في العلوم الاجتماعية والإنسانية بصفة خاصة، وذلك لكي تسهم في صياغة العالمية المعاصرة صياغة مناسبة خاصة، وأن القيادة الأمريكية لهذه العالمية قد بدأت تدخل فيها إلى مأزق المركزية – بقصد أو بدون قصد – ولا يكون البديل أن ننغلق في خصوصياتنا أو نتقوقع فيها، بل قد يكون ذلك مستحيلاً حتى لـو قبلـناه من حيث المبدأ، إذ لم يعد ممكنا في ظل ثورة الاتصالات والمواصلات، بناء سـور صـيني عظيم جديد، ولم يعد في الإمكان حماية الحدود أو إغلاقها أو الحجر على الشـعوب، بـل إن العالمية– من حيث تفاعل واحتكاك الشعوب العالمية – صارت حقيقة واقعة لا محالة، وخير أسلوب للتفاعل معها والتعامل معها هو الإسراع في إبراز وتطوير المـنظورات الـثقافية المختلفة للتفاعل مع هذا المنظور المهيمن قبل أن يكرس المركزية باسم العالمية، وفي النهاية، فمن المؤكد أن تكون هناك صياغة جديدة لهذه العالمية. ومن المؤكد أن للمسلمين قدرة على الإسهام في إعادة هذه الصياغة وإلا فقد تستحيل إلى عولمة للثقافة وللحضارة الأوربية لا على أساس التنوع والتعدد واحترامه، بل على أساس فرض الخصوصـية الغـربية بكـل مـا تحمله من معان، ومن هنا تأتى أهمية طرح مثل هذا المشـروع البحـثي الذي يقدم رؤية ومنظوراً مهماً مغايراً في العلاقات الدولية يمكن أن يحـاور وينفذ النسق القائم ويتفاعل معه ويمثل أسلوباً من الأساليب التي ينبغي اتباعها في الحوار بين الحضارات والثقافات.

**ثانيـاً:** هـناك عمـليات شاملة من المراجعة والتقويم والنقد الذي قد يصل إلى حد النقض لمرحلة الحداثة وما أنتج من علوم ومعارف ونظريات وأفكار، ومن أهم المحاور الـتي يتم التركيز عليها وبصورة كثيفة هي العلاقة بين العلم والقيم وبين الدين والمعارف

الإنســانية والاجتماعية. فمن خلال المناقشات الدائرة بصورة مكثفة حول البيئة والأرض والكــون، والتــلوث برزت قضية ضرورة وجود قيم أو وجود إطار أخلاقي للممارسات الإنســانية فــي الكون ومن ثم ضرورة وجود إطار أخلاقي يحكم العلم وممارساته، لأنه بــدون هذا الإطار الأخلاقي والقيمي سوف تكون حركة العلم ضد الإنسان وضد مستقبله وضد عمرانه وضد حضارته، وأن الدعوة القديمة التي تقول بضرورة فصل العلم والقيم، وأن العــلم لابد أن يكون خالياً من القيم، هذه المقولة لابد من مراجعتها وإعادة النظر في تحديد طبيعة القيم وشكل العلاقة بينها وبين العلم، وهل يمكن أن يوجد علم خال من القيم يحــدث عمــراناً أو ينشــئ حضارة؟ أم أن العلم ينبغي ألا يوجَّه إلى خدمة أي تجهيزات خاصة أو أغراض أيديولوجية، ولكن هذا الأمر السلبي لا يعنى أن نفصل بينه وبين القيم، ولابــد لــلمفكرين المسلمين والباحثين المسلمين أن يكون لهم إسهام في هذا المجال وفي تقدير منظورات أخرى، مثل المنظور الإسلامي الذي يقيم علاقة صحيحة بين العلم والقيم وذلــك من خلال تحديد القيم وجعلها قيماً مطلقة لا تخضع لمصالح شخصية أو قومية أو حــزبية أو فردية، وفي هذا الإطار يمكن القول بأن القيم العليا أو الحاكمة التي يمكن أن يقدمهــا الإسلام في هذا المجال يمكن أن تتلخص في هذه القيم الأربع (التوحيد – العمران – التزكية – العدل).

**ثالــثاً:** بعــد حرب الخليج ظهرت الكثير من الكتابات حول القيم ولأخلاقيات التي ينبغي أن تحكم العلاقات الدولية، وذلك بسبب غياب التوازن الطبيعي الذي حكم العلاقات الدولية خلال فترات تاريخية كثيرة، وخاصة في الفترة الأخيرة التي كان ميزان القيم فيها يعــتمد على توازن قوى كبرى جعل هناك قدراً من القيم التي عرفت بالقيم الدولية بقطع الــنظر عن حقيقتها وقيمتها؛ لأن تصارع قوى متوازنة يؤدى إلى تعادلها أو توازنها وهو مــا يمكــن أن يــؤدى إلى وجــود قواعد لعبة تمثل حداً أدنى من القيم التي ينبغي للدول مــراعاتها أو يمكن أن يحقق نوعاً من العدل والحرية للدول الضعيفة والصغيرة، أما بعد حــرب الخــليج الثانية، فتم تدشين ما عرف بالنظام العالمي الجديد أو الثالث الذي مثل – ولأول مرة في التاريخ – إنفراد قوة واحدة إلى حد كبير بالنظام الدولي وتحكمها فيه، ومن هــنا جــاء النقاش الدائر حول القيم والعلاقات الدولية، ومن هنا أيضاً يمثل هذا المشروع إســهاماً هاماً في هذا الاتجاه ودعماً لتيار جديد من الفكر يتبناه باحثون كثيرون ومفكرون مــن مختلف الأديان وينتمون إلى ثقافات مختلفة، بدأ هذا التيار يتنامى في مختلف أنحاء

العالم، حتى أن جامعة طوكيو في اليابان أنشأت مركزاً للأبحاث انصرف بصورة أساسية إلى دراسة العلاقات الدولية في الإسلام ودراسة ما يمكن أن يوظَّف من التراث الإسلامي في تصحيح المسار المعاصر للعلاقات الدولية.

**رابعـــاً:** وهي ملاحظـــة تكمـــن في تنامي الدراسات التي تربط بين الأديان والعلوم الاجتماعية، مختلف الأديان ومختلف العلوم الاجتماعية، ذلك أن تنامي الظاهرة الدينية في العـــالم وتصاعد ما عرف بالأصولية – سواء منها اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية – دفـــع العديـــد مـــن الباحـــثين ومراكز الأبحاث والجامعات إلى الاهتمام بدراسات العالم الإســـلامي – خصوصـــاً العلاقـــات الدولية – كما أن تصاعد مفهوم الجهاد في الخطاب الحـــركي، أعـــاد تذكيـــر الغـــرب وجامعاته ومراكز بحوثه بتراث تاريخي من الصراع الإســـلامي، فأصـــبح مفهـــوم الجهاد من المفاهيم الغامضة الملتبسة بالنسبة للعقل الغربي مفهومـــاً يســـتدعى مخزوناً تاريخياً من صور نمطية عن الإسلام والعالم الإسلامي، كما عضـــد ذلـــك تـــنامي الحـــركات الإسلامية المتطرفة التي تستثمر وتستغل نفس المفاهيم الـــتاريخية عـــن دار الإسلام ودار الحرب ومقاتلة الكفار والتأسيس عن أصل الحرب أو أصـــل السلام أو سوى ذلك من نقاش دار في تاريخنا أو تراثنا الفقهي في فترات تاريخية إســـلامية معروفة، كل ذلك أدى إلى تنامي ظاهرة الاهتمام بالعلاقات الدولية في الإسلام، ولعـــل مـــا كـــان يكمن في عقل "هنتنجتون، عند كتابة "صدام الحضارات" هو ذلك الفهم القاصـــر عن الإسلام والعالم الإسلامي، لذلك كان لابد من إعادة النظر في هذا الموضوع برمـــته ومناقشـــته مناقشـــة دقيقة أصيلة متعمقة مثلما فعل المشاركون في هذا المشروع البحـــثي المـــتميز لـــلخروج بـــآراء أخرى ونتائج مغايرة، لعل الإمام فخر الدين الرازي المـــتوفى عام ٦,٦ هـــ حينما نقد الفقهاء، المسلمين وذهابهم إلى تقسيم المعمورة إلى دار حـــرب ودار إسلام، كان يشير إلى ما يدور في الأذهان اليوم حيث قال: لابد من تجاوز هـــذا التقسيم إلى تقسيم آخر بديل له، والتقسيم الذي اقترحه فخر الدين الرازي هو تقسيم الأرض إلى دار دعـــوة ودار إجابـــة، وأن يـــتجاوز اصـــطلاح الكفار والمشركين إلى مصطلحات "أمة الدعوة و أمة الإجابة"، وأشار الإمام فخر الدين الرازي وهو يؤسس لهذا القصور بالنسبة لـــه – بأنه قد سبق لهذا النظر من قبل "القفال" المتوفى في القرن الرابع الهجـــري، فـــإذا ليـــس هذا بدعاً من الأمر أن يخرج باحثو اليوم ويحاولوا تفكيك وإعادة تـــركيب بعض هذه المفاهيم، ومن خلال هذه الملاحظات الأربع السابقة، أستطيع أن أحدد

موقـــع هذا المشروع البحثي الذي تعقد ندوتنا هذه لمناقشته ومناقشة نتائجه، ونستطيع أن نتصـــور مـــدى قيمـــته الكبيرة في هذه المرحلة المهمة، إذ أن مجرد إعادة إنتاج التاريخ الإسلامي أو محاولة ذلك أو الانزلاق في فكر المفاخرة والمباهاة والقول بأن تاريخنا كان ناصـــعاً وعظيمـــاً أو أنه كان تاريخ ملائكة، لم يعد يغني ولم يعد كافياً، ولابد من دراسة الواقـــع وتفكيكـــه ومحاولة فهم كافة تضاريسه وما أسهم في تكوينه، وبالرغم من أهمية الاعتزاز بالذات والتمسك بالهوية باعتبارها مصدر الوجود والاستمرار، لكن عند التناول الأكـــاديمي لابـــد مـــن محاولة الجنوح نحو الموضوعية حتى لو كانت مؤلمة في بعض الأحيـــان، ولابـــد مـــن تجـــاوز تلك النزعات العاطفية وإخضاع أي قضية محلاً للبحث والـــتفكيك والتحـــليل والفحـــص والتدقيق وإلا فإن العلم برمته لن يكون أفضل كثيراً من القصـــة والحكاية وأي نوع من أنواع الأدب الشرقي، ولن يسهم بصورة فعالة في تطور المجـــتمعات وبنائها. وبناء على ذلك فإن تناول مشروع العلاقات الدولية في الإسلام كان تـــناولاً تفكيكياً واستطاع أن يأتي ببعض النتائج والتي سوف تطلعون عليها في كتب هذا المشروع وفي بحوثه وتفاصيله، فهو مشروع يعتبر نموذجاً لمشاريع مماثلة لابد أن تنطلق فـــي ســـائر العـــلوم الاجتماعية الأخرى، وخاصة تلك العلوم التي تستطيع أن تستفيد من التراث وتستطيع أن تستفيد من المعاصرة في الوقت نفسه دون الوقوع في أفكار التلفيق أو المقارنـــة، بـــل محاولة إعادة صياغة أصيلة. ختاماً أود أن أشير إلى أن هذا المشروع لا تبرز قيمته بدون الاطلاع على تفاصيل بحوث ودراساته، وقد لا نستطيع أن نلمس أهميته دون ذلـــك والمشـــروع يعـــد خطوة هامة في الاتجاه الصحيح نحو التفاعل مع المناظير الـــثقافية الأخرى السائدة في هذا العالم، إن الجهد الذي بذل فيه وتعدد الباحثين واختلاف خـــلفياتهم وتخصصـــاتهم ووجود أساتذة كبار من الذين استطاعوا الإلمام بصورة متميزة بالعلاقات الدولية في الغرب وفي الشرق وفي الوقت الحاضر أمثال الأساتذة: الدكتورة / نادية مصطفى، الدكتورة / ودودة بدران، ومن الأساتذة الآخرين الذين لديهم إلمام بالتراث الإسلامي مثل الدكتور / سيف الدين عبد الفتاح، الدكتور / نصر محمد عارف، الدكتور / مصطفى منجود، الدكتور/عبد العزيز صقر ووجود أساتذة أسهموا في المشروع لهم تميز في الفكر السياسي والقانون الدولي مثل الدكتورة / علا عبد العزيز، والدكتور / أحمد عبد الونيس، كل هؤلاء أعطوا هذا المشروع.

* * *

## مرفق (٣)

**كلمة الدكتور / على الدين هلال**

**عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة**

أود أن أطرح – في عجالة – عدة نقاط ترتبط بموضوع الندوة:

النقطة الأولى، هي اختلاف ما كان يمكن أن نسميه الفضاء الإسلامي أو فضاء الدراسات الإسلامية واختلاف مجال الدراسات الإسلامية من علم اجتماعي إلى آخر في جامعاتنا المصرية في بعض المجالات المعرفية، ذلك أن هناك وجوداً واضحا وإسهاماً متميزاً لمجال الدراسات الإسلامية إذا أخذنا مثلاً فرع القانون، أو إذا أخذنا مثلاً فرع التاريخ وكذلك إذا أخذنا مثلاً فرع الفلسفة، في هذه المجالات توجد مدارس علمية وأجيال من الباحثين – على الأقل من ربع قرن أو يزيد – تعاملت مع الشأن الإسلامي ومع إسهامات المفكرين المسلمين في هذه المجالات، وأبرزوا مساهمة المفكرين المسلمين في هذه المجالات كجزء من التاريخ الإنساني والتاريخ البشرى في فروع مختلفة، أما في علم الاجتماع، فلم يحدث هذا التواصل المعرفي وإنما تم التركيز خصوصاً على مساهمة ابن خلدون ودوره في طرح بعض النظريات، مثل نظرية "العصبية" ومثل نشأة الدولة وأفولها، كإسهام في علم الاجتماع، أو القول بأن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، ولكن لا يمكن القول بأن لدينا مدرسة في علم الاجتماع مثيلة لما نراه في علم التاريخ أو الفلسفة أو القانون، وفي فروع أخرى أقل حظاً مثل علم السياسة وعلم الاقتصاد لا نجد مثل هذا الذي نجده، سواء في المجموعة الأولى من العلوم أو حتى في مجال علم الاجتماع، وإنما نرى جهوداً فردية تختلف في مستواها أو مدى تواصلها. النتيجة هو أن هناك مهمة، وهناك مسئولية، وهناك نقصاً ينبغي أن نتعامل معه كجماعة أكاديمية مهتمة ببحث الظواهر الاقتصادية والسياسية في مصر وفي وطننا العربي.

النقطة الثانية، هي أنه عندما نقرأ كتاباً في تاريخ علم السياسة في فرنسا مثلاً، أو تاريخ علم السياسة في أمريكا، سوف نكشف وبوضوح خلافاً لرؤية الظاهرة، سوف نجد أنه تطور في أبراج عاجية بواسطة مجموعة من أساتذة الجامعة من المبدعين والعباقرة، سوف نكشف على العكس من هذا أن العلوم الاجتماعية، علم السياسة وعلم الاقتصاد تحديداً، هي علوم تأثرت بالمناخ السياسي الاجتماعي الثقافي الحضاري المعنوي في بلادها، بعبارة أخرى أن العلوم الاجتماعية هي علوم محددة ثقافياً وحضارياً واجتماعياً

وعندما نتأمل في كيفية وفي مناخ ظهور بعض الأفكار الكبرى، سوف نكتشف وسوف يتبين لنا أنها مرتبطة بسياقات تاريخية وثقافية وحضارية معينة، بعبارة أخرى لا ينبغي أن يكون لدينا أي شعور بالحرج أو بأننا لا نفعل شيئاً غريباً عندما نبحث في الأصول الإسلامية وفي نتائج قرائح وعقول المفكرين المسلمين لنكتشف ونتبين ماذا أسهم به هؤلاء في مجالات السياسة والاقتصاد.

**النقطة الثالثة**، أنه كي يكتسب هذا النوع من العمل العلمي سمة الأكاديمية والموضوعية، ينبغي أن يتحلى بعدد من السمات: أولى هذه السمات، ألا يرتبط بتطورات سياسية معينة، لأنه إذا ارتبط بتطورات سياسية في مجتمع ما فكأنه ربط مصيره بمصير تلك الظواهر والأحداث السياسية، بعبارة أخرى، إن الاهتمام بالبحث في تأصيل الإسلام وتأصيل الفكر الإسلامي وفكر المسلمين في المجالات السياسية والاقتصادية ينبغي أن يكون هماً مستمراً بغض النظر عن أحداث سياسية طارئة، قد تكون مجندة أو تكون غير مجندة لهذا النوع من النشاط، والسمة الثانية، أن يتسم بالتواصل، لأن ما لا تعرفه عن هذا الإسهام هو أكبر بكثير مما نعرفه، وقد قرأت في كتاب للدكتور نصر عارف أوضح فيه – بالوثائق – والتوثيق أن ما قرأنا وما نعرفه وما نتفق عليه أو نختلف بشأنه من مصادر الفكر الإسلامي السياسي، هو في الواقع، ربما أقل من عشرة في المائة مما هو موجود ولم نتعامل معه بالبحث والتحليل والنقد والتأصيل، هناك إذن مهمة كبيرة في تغطية وتوثيق المخطوطات المختلفة بهذا الشأن وبحثها وتحليلها والدراسة التفصيلية بشأنها، شأنه في ذلك كشأن أي عمل أكاديمي، إذا بدأ الباحث وفي نيته التبرير أو الدفاع، فإنه سوف يكون قد خلع عن نفسه – بمحض إرادته بداءة – صفة الباحث وتحول إلى شئ آخر، وإذا بدأ الباحث بتصور (معين) أننا كمسلمين نملك أفضل وأسمى فكرة، وتصبح القضية هي إثبات سمو الفكر الذي طرحته عقول مفكرينا على سائر البشرية فنحن – أيضاً – نبدأ بداية لا أعتقد أنها سوف تدخلنا في صميم العمل الأكاديمي أو البحثي أو حتى التأصيل العلمي الموضوعي لتاريخنا ولفكرنا، وأما السمة الأخيرة، فهي تصور أو زعم أن كل ما طرحه مفكر مسلم هو بالضرورة متميز ومختلف عما طرحة المفكرون الآخرون من أبناء الهند أو الصين أو أوربا أو أمريكا، نحن بشر والمسلمون بشر والقوانين البشرية التي سنّها الله سبحانه وتعالى تنطبق على العقل المسلم بقدر ما تنطبق على العقول الأخرى، هناك تمايز، هناك خصوصية هنا أو هناك بمثل ما للآخرين من خصوصيات، وإنما

خصوصيات تصب جميعاً في رافد البشرية وفي تطور البشرية وفي التطور البشرى والتاريخي عموماً، وفي يقيني – كباحث مصري مسلم – أن عظمة ما يمكن أن يسفر عن هذا الاهتمام، ليس في إثبات خروج المسلمين عن سياق التاريخ، بل أن ما طرحه المفكرون المسلمون من نظريات ومن أفكار ومن نتائج تصب في المجرى الحضاري، في تاريخ البشرية، بحيث يمكن القول بأن لهم إسهاماً مثل ما للصينيين من إسهام وما للهنود من إسهام وما لأوروبا الغربية أو الولايات المتحدة من إسهام، عظمة الفكر الإسلامي – إذن– لا تكون في أن نعزله عن مصادر التاريخ، وإنما في أن يكون رافداً ثرياً وخصباً ومضيفاً لتيار البشرية، وأن ما طرحه العقل المسلم من أفكار تصلح للمجتمعات الإسلامية بقدر ما تصلح لمجتمعات أخرى، لأن فيها جانبا عالميا وجانباً إنسانياً يخاطب الإنسان في كل زمان ومكان. في هذا الإطار، فإن العمل المتميز الذي قامت به مجموعة من أساتذة كلية الاقتصاد هو عمل من حق كل مصري أن يفخر به، لأنه عمل متميز، لأنه طرق أبواباً جديدة، ربما لا يلج كل هذه الأبواب بنفس الدرجة، وربما يكون لنا عليه ملاحظات وربما انتقادات، وهذه طبيعة وشأن أي عمل علمي، إنما يبقى لهؤلاء فضل السبق وفضل وفضيلة البداية في هذا المجال، ونرجو الله أن يستمر الجهد ويستمر العطاء وأن يستفاد من مناقشات هذه الندوة ربما في التصحيح أو التنقيح أو التطوير أو في طرح مجالات بحثية جديدة، ولا شك عندي أن العقول المتميزة والأسماء الكبيرة الموجودة سوف وتثرى وتضيف لهذا العمل، ولعل هذا أحد الأسباب الحقيقية التي دفعت جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ومركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد إلى عقد هذه الندوة، ليس تباهياً بما تم إنجازه، وإنما عرضاً على بساط البحث والنقد والتحليل حتى نستفيد وحتى نستكمل مسيرة هذا العمل على أسس أكثر إسلامية، مستفيدين من نصائح وإرشادات من هم أكثر علماً وأوسع خبرة وأطول باعاً في هذا المجال.

* * *

## مرفق رقم (٤)

إن مراجعة بعض الأدبيات الغربية في موضوع القيم في العلاقات الدولية توضـــح أن مشـــروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن تكون له مساهمته (وخاصة على صعيد مستوى"المنظور الأصولي") في إطار هذا التوجه في ضوء النقاط التالية:

(١) نظـــراً للاخـــتلافات الفكـــرية بين الباحثين المؤيدين لأهمية دور القيم في العلاقـــات الدوليـــة، فليس هناك تعريف مشترك لما هو أخلاقي كإطار عام للـــتحرك الدولي. إن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح حداً أدنى من الاتفاق حول ماهية القيم، فالقيم التي يمكن أن تحكم العلاقات الدولية محددة بالكتاب والسنة، كذلك فإن الأخلاق في الإسلام ترتبط بمفهوم السنن، وتحديدها مرتبط في الإسلام بالمصلحة والمنفعة للعباد في النهاية.

(٢) يـــثير الباحثون المهتمون بموضوع القيم قضية العلاقة بين الأخلاق الفردية والأخلاق الجماعية الدولية، فيرى البعض إمكانية القياس، أما البعض الآخر فيرى عدم إمكانية القياس. ويلاحظ هنا أن إثارة مشكلة القياس* الجماعي عـــلى الفردي ترتبط بغياب التنظيم الجماعي في الثقافة المسيحية المستمدة مـــن الدين المسيحي. أما الإسلام فقد نظم الاثنين كلاً على مستواه وبالتالي فـــإن دراســـة العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح** أنه لا توجد حاجة للقياس والخلط، فهناك الاثنان وكل منهما له قواعده.

(٣) إنـــه مع اعتراف بعض الباحثين بأهمية القيم في السياسة الخارجية إلا أنهم يؤكـــدون أنـــه لا توجـــد مـــبادئ مجردة وعالمية ( إلا في بعض الحالات الاستثنائية ) تحكم السياسة الخارجية. إن بحث العلاقات الدولية في الإسلام يمكـــن أن يـــوح وضعاً مخالفاً تماماً، فنظرة الإسلام للعالمية تناقض هذه الـــنظرة الغـــربية فالحرام شرعاً يتجاوز الزمان والمكان ويستد حدوده من الوحـــي مـــع مراعاة تغير الظروف. أي أن مشروع العلاقات الدولية في الإســـلام يمكـــن أن يوضـــح أن الأخلاق الإسلامية في التعامل الدولي هي الأساس والخروج عنها هو الاستثناء.

(٤) يــرى بعض المؤيدين للاهتمام بالبعد القيمي في تحليل العلاقات الدولية أن الانـتقال المنهجي يكون مما هو قائم إلى ما يجب أن يكون وليس العكس. وفي هذا الصدد توضح بعض الأدبيات الغربية أن أخلاقية صانع القرار هي أخلاقيـة مسـئولية وليسـت أخلاقيـة اقتناع، أي أن ما يقتنع أو يؤمن به السياسـي يجب أن يخرج إلى حيز الواقع بعد مروره بحسابات التكلفة، فما هـو جيـد فـي الحسـابات السياسية يرتبط بما هو ممكن( [1]). إن دراسة العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن توضح نمطاً مختلفاً لمثل هذا التوجه، فنقطة البداية هي المنهج الإسلامي الذي يمكن أن نقيس عليه الواقع.

* قياس

** توضح

---

[1]- Hoffmann , op. cit.

**الخاتمة:**

وإذا كـــانت المجموعتان السابقتان من الملاحظات قد توقفت عند بعدين فقط من أبعاد دراسة منظور إسلامي للعلاقات الدولية باعتبارهما نموذجاً لِما لا يمكن طرحه كله في هذا الموضـــع، إلا أن أمر منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية لا يقتصر على بنائه فقط، ولكـــن لا بـــد وأن يمـــتد إلى مجالات تشغيله وتفعيله في دراسة قضايا وتفاعلات الواقع الـــراهن للأمـــة الإسلامية؛ ولذا فإن عملية البحث والتأليف ــ فضلاً عن عملية التدريس الـــتي أشـــارت الورقة إلى خبرتها ــ لمنظور؛ تمثل تطبيقات لمنظور إسلامي للعلاقات الدوليـــة. وبالنظر إلى كاتبة هذه السطور باعتبارها أحد أعضاء الفريق البحثي الجماعي الذي نفذ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، والذي يشارك في بناء المنظور فيمكن أن أسجل ما يلي:

تـــم تشغيل نتائج تحليل الخبرة النظمية التاريخية الإسلامية في مجموعة من الأبحاث حـــول قضايا وتفاعلات راهنة وحول طبيعة المرحلة الراهنة لوضع الأمة الإسلامية في الـــنظام الدولـــي، وقـــد كـــان للأنماط والتعميمات من العمق التاريخي مغزاه في عملية التشـــخيص والتفسير لهذه القضايا والتحولات، ومن ثم كان للسياق التاريخي لدراسة هذه الموضـــوعات تأثيـــره في صياغة المقولات وصياغة المحددات. ومن ناحية أخرى فإن المفاهيم المقارنة عن القوة والفواعل والقضايا واتجاهات التفاعلات والتي أخرجتها عملية بـــناء مـــنظور مثلت بدورها مدخلاً منهاجياً حاكماً ومشكلا لمضامين التحليل حول قضايا عدة[٤٦].

الهوامش:

١-د.عبد الحميد أبو سليمان: النظرية الإسلامية في العلاقة الدولية.

٢-انظـــر عرضًا لبعض أهم هذه الأدبيات في: د.نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي لدراســـة تطـــور وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي. الجزء السابع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام.

٣-انظر الجزء الأول من المشروع ص ٥٣-٦٩.

٤-د.ناديـــة محمـــود مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح (محرران) أعمال ندوة "منظور الفكـــر الإســـلامي فـــي تحليل العلاقات الدولية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ديسمبر ١٩٩٧.

٥-انظـــر نتائج مناقشة العدد الأول المذكورة في مقدمة العدد الثاني من "أمتي في العالم (١٩٩٩) مركز الحضارة للدراسات السياسية، فبراير ٢٠٠٠.

٦-د.حســـن نافعـــة، د.سيف الدين عبد الفتاح (محرران) العولمة وعلم السياسة. أعمال السمينار العلمي السنوي لقسم العلوم السياسية (١٩٩٨-١٩٩٩) كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٠.

٧-د.ناديـــة محمـــود مصـــطفى: الـــتاريخ ودراسة النظام الدولي: رؤية مقارنة: الندوة المصـــرية الفرنســـية التاسعة: العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية: الآفاق والتوقعات، مركـــز البحوث والدراسات السياسية، مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية بالقاهرة، فبراير ٢٠٠٠.

٨-مركز الحضارة للدراسات السياسية، سبتمبر ١٩٩٩.

٩-مطبوع ويمكن الحصول عليه من أ.د.نادية مصطفى.

١٠- انظر على سبيل المثال:

د.ناديـــة محمـــود مصـــطفى: العلاقات السياسية الدولية مذكرات مطبوعة ــ كلية الاقتصاد ــ ١٩٩٢.

د.ناديـــة محمـــود مصـــطفى: نحو منظور جديد لدراسة العلاقات الدولية ــ مجلة السياسة الدولية أكتوبر ١٩٨٥. انظر أيضا المراجع في هامش رقم ١٨

١١- J. Roseneau: The need of theory (in) J. Roseneau, Mary Dufee,Thinking theory thoroughly (1979).

١٢- حول التيارات الفكرية والفلسفية الكبرى الثلاثة التي تمثل جذور المنظورات المتعاقبة على علم العلاقات الدولية وهي الواقعية، العقلانية، انظر

Robert Adams: A new age of international relations. International affairs, Vo67,No3,1991.

١٣- انظر مجموعة القراءات التي تضمنها الجزء التمهيدي المنهاجي المقرر على طلبة الدراسات العليا:

-قراءات في أمثلة توضح اختلافات بين النموذجين الحضاريين:الغربي والإسلامي، وكذلك فيما بين النموذجين المعرفيين:الغربي والإسلامي:

انظر الأجزاء الخاصة بالأمثلة في: د. عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز؛(في): د. عبد الوهاب المسيري (تقديم وتحرير)، إشكالية التحيز، ١٩٩٥.

-قراءات في البنود التالية:

أ – في التعريف بالنظرية وأنواعها وفي أهمية النظرية وعملية التنظير انظر:

: The need of theory ;(in): J. Rosenau , Mary Dufee: J. Rosenau op.cit.

ب – في تعريف النسق المعرفي وخصائص النموذجين الغربي والإسلامي وأبعاد المقارنة بينهما ودواعي الحاجة إلى منظور إسلامي، انظر:

د. عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق ( الأجزاء النظرية )

د. حامد عبد الماجد: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية (ص ٢٣-٤٨)

د. سيف الدين عبد الفتاح: بناء علم سياسة إسلامي، سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، رقم ٦، ١٩٨٨

ج – وفي تعريف المنظور وأهمية الدراسة من خلال نقد المنظور ودواعي تطوير منظور إسلامي ومتطلباته وخصائصه المنهاجية في حقل علم السياسة انظر:

Dr. Mona Abul faddl: Islamisation as a force of Global culture renewal of The relevance of Tawhidi Episteme to modernity , The American Journal of Islamic Social Sciences , Vo.2 , 1988.

Dr.Mona Abul faddl: Paradigms in Poltical Science revisited , op. Cit.,No.1,1989, pp 1-15.

وفي تعريف عناصر المنهاجية انظر:

د. نصر عارف (تقديم)،في: د. نصر عارف (محرر)، قضايا المنهاجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية (١٩٩٦)، ص ص٧-١٥.

- قراءات حول: لماذا مدخل المنظورات وجدالاتها لدراسة نظرية العلاقات الدولية، والإشكاليات النظرية التي يثيرها هذا المدخل، انظر:

1. S. Smith: The rise and fall of the inter paradigm debate (in) K.Booth, S.Smith (eds) International relations theory: Positivism and Beyond (1996).

١٤- Mona Abul faddl: Paradigms. op. cit.

١٥- Mona Abul faddl: Islamization. op. cit.

د.سيف الدين عبد الفتاح: نحو بناء علم سياسة إسلامي، مرجع سابق.

١٦- Bassam Tibi: The challenge of fund amenta lism, political Isalm and The new woeld order. University of california press 1998.

١٧- د.بهجت قرني: ندوة مناقشة العدد الأول من حولية أمتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة،مايو ١٩٩٩.

ولقد كان د.بهجت من بين الرواد المتخصصين الذي طرحوا مدى مصداقية أو ملائمة مناهج ونظريات السياسة الخارجية لدراسة السياسات الخارجية لدول العالم الثالث بصفة عامة والدول العربية بصفة خاصة انظر على سبيل المثال:

د.بهجت قرني، د.علي الدين هلال: السياسات الخارجية العربية. (الإطار النظري)

١٨- انظر على سبيل المثال

-د.إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية ص ٢٥-٥٥ (أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية)

-K.J. Holsti: Along the road to International Theory. International Journal, No2, 1984

-P.Viotti, M. Kauppi: International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism (1993)

-J. Lewis Gaddis: International relations Theory and the end of the cold war, International Security. Vo 17, No 3, Winter 1992/1993

-S. Smith, op, cit

١٩- (في) المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الأول ص

٢٠- مارسيل مارس: سوسيولوجيا العلاقات الدولية. ترجمة د.حسن نافعة: دار المستقبل العربي ١٩٨٦-ص ٢٣-٢٤.

٢١- Hedley Bull. New directions in the Theory of International Relations. International Studies vo. 14, No2, 1975. Pp.282-283.

-K.J. Holsti: Along the road to International Theory. International Journal vo. No.2 1984p 360

-C.Kegly , E. Wittkopf World Politics, trend and transformations. (1981) introduction

٢٢- انظر على سبيل المثال بعض هذه الانتقادات في:

S.Smith: The Self Images of a discipline: a genealogy of International Relation s Theory (in) K.Booth, S.Smith: International Relations Theory today, 1995, pp 16-17.

٢٣- وذلك في تعقيبه خلال الجلسة الأولى من جلسات مناقشة التقرير السنوي "أمتي في العالم: حولية قضايا العالم الإسلامية" التي نظمها مركز البحوث والدراسات السياسية ــ بالتعاون مع مركز الحضارة للدراسات السياسية في مايو ١٩٩٩.

٢٤- د.وجيه الكوثراني: تعقيب على الجزء السابع من مشروع العلاقات الدولية في مؤتمر "منظور فكري إسلامي لتحليل العلاقات الدولية: مرجع سابق

٢٥- د.نادية محمود مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح (محرران) مرجع سابق ص

٢٦- د.أحمد عبد الونيس: الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية (في المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام (جزءان) ص ١٣١ -٢٢٦

٢٧- د.سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام

-٣٠

Robert Adams: op cit

انظر أيضاً:

F. Parkinson: The philosophy of International Relations: a study in the history of thought , 1976.

٣١- د.ودودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في أدبيات غربية وبحث العلاقات الدولية في الإسلام، في مقدمة مشروع العلاقات.. مرجع سابق

٣٢- د.حامد عبد الماجد: مرجع سابق: ص ٤٦-٤٧

٣٣-حـــول العلاقـــة بين العقل والوحي ووضعها في البحث المقارن بين النسق المعرفي والغربي وانعكاسها على المنظورات انظر

د.لــؤي الصـــافي: نحو منهاجية أصولية للدراسات الاجتماعية. إسلامية المعرفة، يونية ١٩٩٥، العدد، ص٣١-٥٥.

-في المنهجية العلمية والتنظير السياسية. المسلم المعاصر العدد ٧٨ ص ٢٣-٥١.

٣٤- -Keen Booth: Security in anarchy: utopian realism in theory and practice. International affairs Vo 67, No 3, July 1991 pp 527-546.

٣٥-انظر على سبيل المثال:

من المدرسة الفرنسية إسهام الأستاذ جون لوكا. ومن آخر المشاركات مع الجماعة البحثية المصرية للعلوم السياسية كانت محاضرته.

تحــت عــنوان عـــالم ماكس فيبر: أسئلة حية. وذلك في جلسة ناقشت الأبعاد المنهاجية والمعـــرفية فـــي نـــدوة فرنســـية مصـــرية مشـــتركة حول العلاقة بين العلوم السياسية والاجـــتماعية. وخـــلال المحاضرة والتعليق على المداخلات عليها انطلق جون لوكا من أطـــروحة أساســـية وهو العلاقة بين القيم والسياسية، ضرورات التحليل القيمي وأهميته وانعكاساته على البحث والتفسير على نحو يبين أنه لا تضاد بين القيم والمنهج العلمي.

كذلـــك مداخلـــته على تعقيب أ.السيد ياسين المتمسك بفكرة وحدة المنهج العلمي من ناحية واتفاقا مع تعقيب أ.د.سمعان بطرس فرج الله حول العلاقة بين القيمي والسياسي

ومن المدرسة الأنجلو ساكسونية انظر

Kenneth Waltz: Theory of International Relation (in) F. Greenstein , N. W. Polsoby: hand book of Political science , No 8 International Politics

وحول التطور في وضع القيم في دراسة العلاقات الدولية على ضوء الجدال بين التقليدية والســـلوكية، وبيـــن السلوكية وما بعد السلوكية وما بعد الوضعية وعلى نحو قاد الآن إلى موقف وسط أنه لا علم خالي من القيم.

انظر

Normative consideration and international relations Theory (in) P. Viotti, M. Kaupoi op. cit. Pp 532-545

-Fred Halliday: The future of international relations fears and hopes (in) K. Booth and others , International relations theory positivism and beyond (1995) pp 318-322.

٣٦-انظــر عــلى ســبيل المثال ما سبق ذكره من مصادر في هامش رقم ١٨ وتحتوي جميعهــا رؤى مقارنــة بيــن مقــولات وافتراضات المنظورات الكبرى الغربية الثلاثة: الواقعية، التعددية، الهيكلية.

٣٧-د.أحمد عبد الونيس: مرجع سابق

٣٨-د.سيف الدين عبد الفتاح: مرجع سابق ص ٣٤٩-٣٦٠

٣٩-انظــر عــلى سبيل المثال: ألفن توفلر: تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة. تعــريب ومــراجعة د.فــتحي بــن شتوان، نبيل عثمان، بنغازي الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ١٩٥٢

-Joseph Nye: The changing nature of power

-Fred Halliday: The end of the cold war and international relations (in) K. Booth, S. Smith (eds) international relations theory today (1995) pp 24-27.

-Walter B.Wriston: Bits , Bytes and diplomacy. Foreign Affairs , Vo 76, No 9 September / October 1997 Pp 172-182.

٤٠-د.سيف الدين عبد الفتاح: مرجع سابق: ص ٤١٦-٤٤٦ز

٤١-انظــر د.نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي لدراسة وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي: مرجع سابق.

٤٢-وانظــر د.نادية محمود مصطفى: التاريخ ودراسة النظام الدولي تحليل مقارن: بحث مقــدم إلى الــندوة المصــرية الفرنسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، CEDEJ القاهرة، فبراير ٢٠٠٠.

٤٣- د.نادية محمود مصطفى: المنطقة العربية والنظام الدولي الجديد (في ) تقرير الأمة في عام (١٩٩٢)، مركز الدراسات الحضارية القاهرة، ١٩٩٣.

-د.ناديــة محمود مصطفى: البوسنة والهرسك، من إعلان الاستقلال وحتى فرض التقسيم (مارس ٩٢-يوليو ٩٣)، نجاح العدوان المسلح في فرض الأمر الواقع أمام أنظار النظام العــالمي الجديــد، (فــي): تقرير الأمة في عام (١٩٩٣)، ١٤١٣هــ، مركز الدراسات الحضارية، القاهرة ١٩٩٤.

-د.نادية محمود مصطفى: الأبعاد السياسية للمتوسطية (في) د.نادية محمود مصطفى (محرر) مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٧.

-د.نادية محمود مصطفى: الأبعاد الثقافية للشراكة الأوربية المتوسطية (في) د.سمعان بطرس فرج الله (محرر): أعمال ندوة مستقبل الترتيبات الإقليمية في منطقة الشرق الأوسط وتأثيرها على الوطن العربي. معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٩٨.

-د.نادية محمود مصطفى: كوسوفا بين التاريخ والأزمة الراهنة (في) حولية أمتي في العالم (١٩٩٨) مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٩٩٩.

-د.نادية محمود مصطفى: أزمة كوسوفا وحلف الأطلنطي: التوازنات الأوربية والعالمية، المستقبل العربية عدد يوليو ١٩٩٩.

-د.نادية محمود مصطفى: الخطاب العربي الإسلامي حول ضربات الناتو والحرب في كوسوفا حولية أمتي في العالم (٩٩٩)، فبراير ٢٠٠٠.

-د.نادية محمود مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح: مقدمة كل من العددين الأول والثاني من حولية أمتي في العالم لعامي ١٩٩٨، ١٩٩٩، وهما يتضمنان عددًا من القضايا المنهاجية المتصلة بدراسة واقع العلاقات الدولية الإسلامية الراهنة.

-د.نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية التي تواجه العالم الإسلامي، رابطة الجامعات الإسلامية، القاهرة ١٩٩٩.

-د.نادية محمود مصطفى: تعزيز التعاون الثقافي مع المؤسسات الخارجية (في) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية: نحو مشروع حضاري إسلامي، المؤتمر السنوي التاسع ــ يونيو ١٩٩٩.

-د.نادية محمود مصطفى: نحو إستراتيجية العمل الثقافي الإسلامي في الغرب، بحث مقدم إلى اجتماع لجنة خبراء الإيسيسكو في برلين يوليو ٢٠٠٠.

انظر أيضاً قائمة أبحاث طلبة الدراسات العليا ــ العام الجامعي ٩٩-٢٠٠٠.

## خبرة وحدة دراسات المرأة والحضارة..
## بين الأبعاد التنظيمية والفكرية

د. أماني صالح

تقـــــدم تجربة وحدة دراسات المرأة والحضارة – على حد ظني- خبرة جديدة للأخوة المتدربين في دورة المنهاجية تختلف عن الخبرات المطروحة حول التأليف أو البحث أو حتى تنظيم برامج بحثية. مصدر الجدة هنا ينبع من وجود عنصر إضافي هام إلى الجانب الفكري والبحثي ألا وهو العنصر المؤسسي أو التنظيمي.

في هذا المقال/ المحاضرة سأحاول تقديم عرض يتعلق بخبرة وحدة دراسات المرأة والحضارة في كل من الجانبين؛ التنظيمي/ المؤسسي والفكري/ البحثي مع التركيز في المقام الأول على البعد المنهاجي لكل منهما. أقدم ذلك في طرح أقرب ما يكون إلى ورقة عمل أو نقاش نستهدف منها فتح آفاق الحوار والتبادل الإيجابي للأفكار أملاً في تحقيق الاستفادة المزدوجة لكل منا كطرفين شريكين في عملية التفاعل.

### ١- خبرة التنظيم:

لا يقل العنصر التنظيمي أهمية عن المحتوى الفكري أو الأيديولوجي أو البحثي الذي يحتضنه: فالتنظيم أو المأسسة هو شرط أساسي لضمان الاستدامة لأداء الوظيفة أياً كانت (والمعنى هنا هو الوظيفة البحثية). في المقام الثاني يمثل التنظيم الإطار الذي يحتوى عملية التطور الفكري للمشروع وتطوير رؤية vision. قد يعضد الإطار المؤسسي تلك العملية الحيوية ويمدها بأسباب النجاح أو يعوقها ويفرض عليها العقبات أحيانا. وهذا الأمر يشير من جانب إلى قضية مدى توافق البنية المؤسسية مع طبيعة الوظيفة التي تؤديها، ومن جانب آخر إلى مدى المرونة المؤسسية والقدرة على التغير والتكيف مع التطورات التي يفرضها أداء وتطوير الوظيفة في بيئة معينة.

إن الحديث عن علاقة المنهج والتنظيم تدفع في واقع الأمر إلى مواجهة قضيتين مختلفتين ومتشابكتين في آن واحد هما: **منهج التطور البنيوي للمشروع، وثانيا ــ منهج الإدارة.** وليسمح لي الأخوة الباحثون بدمج قضية المضمون أو الأفكار الأساسية للمشروع الذي يتعين عليهم التعرف عليه أولاً في إطار الحديث عن هذين البعدين المنهاجيين.

## أولا- نهج التطور البنيوي أو المؤسسي لمشروع وحدة دراسات المرأة:

بادئ ذي بدء أود أن أشير إلى أن الطرح الذي أقدمه هو طرح ينبثق من واقع خبرتي الخاصة بالمشروع، ومن زاوية النظر التي أقف فيها وأرصد منها وأشارك من خلالها في دفع ذلك الكيان. وربما لو أتيح لكم التعامل مع خبرات مختلفة ممن شاركن أو شاركوا في المشروع لكانت شهاداتهم بدورها مختلفة. ولعلى هنا أشير إلى أن أهم تلك الخبرات وأكثرها مصداقية في الرؤية هي خبرة الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل مؤسسة المشروع التي – للأسف – لم يتح لنا الاطلاع على رؤيتها المقابلة وتعقيباتها كما كان مقرراً من قبل.

اتسم مشروع وحدة دراسات المرأة من حيث النشأة والتطور بالطابع أو النهج **التطوري المتدرج** evolutionary. فقد ولد في رحم مشروع بحثي هو مشروع ببيلوجرافيا المرأة الذي بدأ تنفيذه في خريف ١٩٩٨. نشأ الكيان الجنيني للمشروع لإتمام هذه المهمة البحثية في شكل فرقة بحثية تفرعت على عدة فرق فرعية لجمع ورصد ما هو مكتوب عن المرأة ومنشور أو متاح في القاهرة باعتبارها قلب ومركز الفكر وصناعة الثقافة في العالم العربي، وأحد المراكز الكبرى لذلك في العالم الإسلامي. بانتهاء عمليات الرصد وجمع المادة البحثية أبقى على العنصر الإداري للمشروع لتنظيم هذه البيانات وتقديمها في صورة مكتوبة صالحة للنشر على جمهور القراء.

في مرحلة لاحقة انتقل المشروع من طوره المؤسسي الأدنى الذي يسميه ألموند وباول بالنظام المنقطع أو غير المتوصل **intermittent system** -إشارة إلى وجود دور أو بنية ترتبط بأداء وظيفة معينة بشكل عارض ووقتي[1] -انتقل إلى طور أعلى يتمثل في اكتمال الطابع المؤسسي ( المستديم) للوحدة بتشكيل فريق بحثي دائم لإنجاز مهام بحثية أخرى كانت بواكيرها مشروع جمع المخطوطات المكتوبة بأيدي نساء في التراث الإسلامي وتنظيم مؤتمر بمناسبة مئوية قاسم أمين[2]، وندوة عن بنت الشاطئ بمناسبة مرور عام على وفاتها. ثم توالت المهام والمشروعات البحثية.

---

(١) للتعرف على المفهوم مطبقاً على الأدوار السياسية أنظر:

Gabriel A. Almond and Jr. G. Bingham Powell, Comparative Politics: A developmental Approach (Canada/ Boston: Little Brown and Company , 1966), p43.

(٢) تم تأجيل هذا المشروع بعد أن أعلنت وزارة الثقافة عن تنظيم مؤتمر لنفس الغرض في شتاء ١٩٩٩

**التطورية** كنمط ونهج للنمو المتدرج للوظائف والأدوار والأبنية الاجتماعية تأكدت من خلال عدد من الخصائص التي اكتسبتها هذه الوحدة المؤسسية تباعاً:

**القدرة على التكيف** وإعادة تنظيم وتعديل الأدوار والعمليات بما يحقق الوظائف المرجوة. والتكيف **adaptation** هنا كما يرى بارسونز هو محور النهج التطوري وهو لا ينصرف فحسب إلى المعنى السلبي **adjustment** بمعنى التوافق مع ظروف البيئة فحسب، وإنما ينصرف بدوره إلى النشاط الإيجابي المتمثل في المبادرة إزاء تلك البيئة سعيا إلى تعديلها بما يوافق النظام والقدرة على البقاء في مواجهة المواقف الصعبة، كما إنه لا يتعلق بالقدرات الإجرائية أو المادية فحسب بل ينصرف إلى تطوير العناصر الثقافية.[٣]

لقد واجهت الوحدة العديد من المواقف الصعبة التي أثمر التعامل معها انتقالا تطوريا وقدرة أكبر على التكيف. على سبيل المثال يمكن الإشارة في هذا المقام إلى ذلك المأزق الفكري الذي واجهته الباحثات في التعامل مع حقل معرفي بعيد عن الخلفية العلمية التي ينتمين إليها وهى العلوم السياسية. وقد تجلى ذلك في بعض الأنشطة المبكرة الهامة في عمل الوحدة مثل عمل عروض نقدية للكتابات النسوية العربية أو الغربية التي تناولت تاريخ المرأة المسلمة. فقد افتقدت الباحثات إلى تلك المعرفة وذلك الإطار المرجعي لنقد تلك الكتابات مما أدى إلى تقديم عروض غير مرضية. وكان المخرج الذي توصلنا إليه والذي فتح لنا مجالاً وأفقاً واسعاً تعدى مجرد مواجهة هذه الصعوبة البحثية هو آلية الحلقات النقاشية الجماعية لقراءة وتحليل ونقد الكتابات النسوية. فقد أتاح لنا هذه النشاط المساعد للأنشطة البحثية الرئيسية والذي نما لدعم مشروعاتنا البحثية أتاح لنا فوائد جمة منها دعم معرفة الباحثات واطلاعهن على حقل معرفي آخر هو حقل المعرفة النسوية الغربية، إلى جانب تحسين قدراتهن على القراءة والنقد والتلخيص والنقاش والاستماع وتقديم الملخصات النقدية. وبذلك أمكن من خلال حلقات النقاش النقدي مواجهة المشكلة الأصلية غير هذه البنية الجديدة ( حلقات نقد النص وتحليل الخطاب) وتحولت بدورها إلى واحدة من أبرز آليات الوحدة للتطور والانتقال من مفهوم التكيف السلبي إلي التكيف

---

(٣) أنظر:

Talcott Parsons, "Evolutionary Universals in Society", in <u>American Sociological Revew</u>, June, 1964, p 340.

الإيجابي بمعنى الطموح والمبادرة والسعي إلى التأثير على البيئة الثقافية والفكرية التي يعمل المشروع في إطارها وهى حقل دراسات المرأة؛ فقد أتاحت الحلقات النقاشية تطوير أرضية مشتركة بين الباحثات ترتكز على الرؤية أو المنظور الحضاري، والأهم من ذلك هو تطوير أفكار جديدة تنطلق من تلك الأرضية للإجابة على الأسئلة والمشكلات التي أثارتها المدارس الفكرية النسوية المختلفة والتي انتقدت الباحثات المعالجات الغربية لها؛ وهى أسئلة ذات طابع إستراتيجي على الصعيد الفكري مثل طبيعة التفاعل بين المرأة والرجل وتكييفها ما بين التوافق أو الصراع، علاقة النظام الأسرى والاجتماعي بالبنية الاقتصادية والسياسية والنمط السائد لعلاقات الإنتاج، معضلة العلاقة بين الأدوار الطبيعية للمرأة والأدوار الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لها، تطور المفاهيم الخاصة بالنوع والجنس وعلى رأسها مفهوم التشكل الاجتماعي التاريخي للنوع، الأهداف المثلى لحركة المرأة؛ بمعنى القيمة العليا التي تسعى إليها، شكل المجتمع، وعلاقات القوة فيه..الخ. ويمكن القول إجمالا أن مثل تلك المناقشات الخصبة التي تسبقها قراءة متأنية وتفكير يثمر أوراقا مكتوبة ويلحقها إعادة تشكيل حقيقية للفكر والتوجهات قد أتاحت بوادر تشكل ما يمكن أن نسميه **بالمعرفة النسوية من منظور إسلامي** تسعى الباحثات عبر نشاطهن الفكري ومن خلال الاحتكاك والتفاعل مع خبرة فكرية مرموقة ومعمقة كخبرة الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل إلى تطويرها والدفع بها للجماعة الفكرية والثقافية بهدف التأثير على المعروض في الساحة من أفكار وأيديولوجيات تتعلق بالمرأة.[٤] وبهذا التطور تكون الوحدة قد تعدت جانب التكيف السلبي إلى التعامل المبادر مع البيئة كنمط آخر من أنماط التكيف التي تعكس استمرارية التطور في الكيان المؤسسي لوحدة دراسات المرأة. وبذلك مثلت آلية حلقات النقاش ما أسماه بارسونز بالكليات التطورية **evolutionary universals** التي يؤدى تطورها إلى زيادة القدرات التكيفية للنظام.[٥]

---

(٤) للتعرف على بعض ملامح تلك الرؤى يمكن الاطلاع على بعض المواد المنشورة في نشرة المرأة والحضارة التي حررتها باحثات الوحدة.

(٥) أنظر: Parsons,Op.Cit., p.p. 340- 341.

**التمايز الوظيفي والتخصص**

اتجه المسار التطوري لوحدة دراسات المرأة والحضارة باطراد نحو المزيد من التمايز الوظيفي والتخصص البنيوي كأحد المؤشرات البادية للتطور المؤسسي.(٦) فبين العديد من المراكز والمؤسسات البحثية العاملة في مجال دراسات المرأة تمحور اهتمام الوحدة حول الجانب الفكري والنظري المتعلق بقضايا المرأة ومناهج البحث فيها، وهو تخصص يعد من التخصصات غير الشائعة في ظل اهتمام عام من قبل أغلب المؤسسات العاملة في هذا المجال بالمجريات اليومية والخدمات. وعلى الصعيد البنيوي انصرف ذلك إلى اتجاهين: الاتجاه الأول يتعلق بالوشائج المؤسسية التي تصل الوحدة بالمظلة المؤسسية الإدارية التي تعمل في إطارها وهى مركز الحضارة للدراسات السياسية. إذ اكتسبت الوحدة بمجال اهتمامها الخاص -دراسات المرأة- مزيداً من الاستقلال المطرد على الصعيدين التنظيمي والبحثي الخاص بتحديد مشروعاتها وخططها البحثية عن المركز مع الاحتفاظ بالوشائج وأنماط الارتباط التي تكفل لعمل الوحدة مزيداً من ترشيد الأداء والحصول على المشورة والإفادة من حصيلة خبرة المركز البحثية. ويرجع الفضل في تيسير عوامل هذا التطور نحو مزيد من الاستقلال الداخلي لوحدة دراسات المرأة إلى كل من الأستاذين الفاضلين أ د. نادية مصطفى و أ.د. سيف الدين عبد الفتاح اللذين لم يضنا على الوحدة بأي دعم أو تشجيع. الاتجاه الثاني نحو نمو معالم التمايز والتخصص في عمل الوحدة كأحد مؤشرات التطور يتجلى في تبلور بعض الملامح الأولية لأدوار متخصصة داخل بنية الوحدة مع مراعاة كون الوحدة مؤسسة صغيرة لا يتناسب التخصص الدقيق وحجمها أو اقتصاديات العمل الرشيد بها. من بين تلك الأدوار التي اختصت بأداء وظائف معينة ساهم في تبلورها تراكم خبرة أداء الوظيفة على مدى نحو عامين: وظيفة تكوين أرشيف صحفي خاص بالوحدة أسهم بالدور الأكبر في إخراج التقرير الخاص بالمرأة في العالم

---

(٦) يرى أيزنشتادت أن التمايز هو محور النهج التطوري المؤسسي والانتقال من مرحلة إلى أخرى وهو يعرفه بأنه " اصطلاح يشير إلى الطرق التي من خلالها ينفك الارتباط بين الوظائف الأساسية أو المجالات الرئيسية للجماعة عن بعضها البعض، وتشتبك في الوقت نفسه بأدوار أو بنى معينة لتنتظم في أطر مستقلة ومحددة ومنظمة في إطار نفس النظام المؤسسي. أنظر:

S. N. Eisenstadt ," Social Change: Differentiation and Evolution " in American Sociological Review, Op. Cit. P.p 1964.

الإسلامي والذي نشر في إطار حولية أمتي في العالم لعام ١٩٩٩- ٢٠٠٠. وتعتزم الوحدة مواصلة إصداره في شكل كتيب مستقل في مطلع عام ٢٠٠١ بإذن الله. يضاف لما سبق التخصصات المتعلقة بتشكيل وتنظيم مكتبة خاصة بالوحدة أو مهمة الجانب التنظيمي الداخلي. وعلى صعيد آخر اتخذ التخصص مساراً آخر يجدر الإشارة إليه رغم عدم اتصاله بالبنية الإدارية المؤسسية وهو ذلك الخاص بنزوع الباحثات -وعبر تراكم المهام البحثية وتشكل رصيد من الخبرات السابقة- إلى التركيز والتخصص في مجالات ومناطق معينة من دراسات المرأة؛فاتخذ بعضهن مسار الاهتمام بالأفكار النظرية للمدارس النسوية الغربية أو العربية، واهتمت بعضهن بموضوعات تطبيقية وتاريخية مثل التخصص في تطور حركات المرأة العربية في عصر النهضة وخلافه.

الحديث عن التمايز في الكتابات النظرية يطرح عند البحث في المشكلات والآثار الجانبية قضية الاندماج أو التكامل **integration**. وهذه المشكلة بالطبع غير مثارة في البناء الداخلي للوحدة بتشكيلها الحالي بالنظر إلى صغر حجمها. لكن مسألة التكامل تثار على عدة مستويات بعضها يدخل في إطار خطوط الاتصال الداخلية وبعضها يتعلق بالعلاقة بين الوحدة والبيئة. في الجانب الأول قد تكون قضية التواصل بين الوحدة والأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل مؤسستها والأم الروحية للمشروع ومرشدته من بين الموضوعات المثارة بشأن تكامل البنية الداخلية للمشروع. غير أن التطور الهائل في وسائل الاتصال خاصة الإلكترونية قد أتاح التواصل الوثيق بالدكتورة منى والاحتكاك الكثيف بخبرتها عن بعد إلى جانب حرصها على التواجد في القاهرة بشكل منتظم. غير أن مشكلة التكامل والتنسيق تبدو في خطوط التواصل بين المؤسسة الفكرية وبين العاملين في نفس الحقل في البيئة الاجتماعية والثقافية. حيث تبدو هذه الخيوط منقطعة إلى حد كبير ويعمل الجميع كجزر منعزلة. وتكاد مناسبات التفاعل الحي الإيجابي مثل المؤتمرات المشتركة الجامعة وما يترتب عليها من تبادل خصب للخبرات تكون منعدمة. يسرى هذا على حقل دراسات المرأة خاصة الجهات المعنية بالقضايا الفكرية فيه أو على المرتبطين بالمنظور الحضاري. ويؤدى ذلك بالطبع إلى إهدار الكثير من الموارد الناتجة عن ازدواجية بعض الأنشطة، وحرمان تلك الجماعات الفكرية والبحثية النشطة من التفاعل الحي المثمر على الصعيد الفكري والبحثي، وتبادل الخبرات.

عند البحث عن الأسباب المؤدية إلى ذلك نكشف العديد من العوامل السلبية في مجتمعنا مثل غياب الشفافية، وبعض المكونات الثقافية الرديئة كالافتقار إلى الإيمان بالعمل الجماعي، وشيوع اتجاهات الشك في الآخرين، وتفشى عناصر الأنانية المقيتة والنزعات الشخصية على حساب الهدف العام، إلى جانب بعض القيود الواردة على حرية الجهود البحثية والأنشطة الجماعية في البيئة العامة.

**ثانيا- منهاج إدارة المشروع ونمط توزيع السلطة:**

ربما كان تخصيص جانب هام لمنهج الإدارة في هذا العرض مثيرا للدهشة حيث لم تجر الكتابات على الاهتمام بهذا العنصر كأحد العناصر الحيوية في بناء مشروع، خاصة إذا ما كان هذا المشروع ذا صلة بالإنتاج الفكري. غير أن هذا التجاهل بعينه هو أحد المثالب الخطيرة في بناء المؤسسات داخل نظامنا الحضاري لعاملين؛ العامل الأول هو أن قضية تأسيس نمط الإدارة وتنظيم ممارسة السلطة فيه هو مسألة شديدة الارتباط بإنجاز الوظائف الأساسية المرتبطة به حيث الإدارة تعنى توجيه أنشطة المؤسسة نحو إنجاز الوظيفة. الأمر الثاني والهام أن غياب الوعي بأهمية نمط توزيع السلطة وتصميم البناء الإداري على نحو يوافق أداء الوظائف ويضمن لها الاستمرارية إنما يعنى وجود حالة من الفراغ بالمشروع تودي به عن غير عمد إلى الخضوع للأنماط السائدة (المجدبة) سواء منها شخصنة السلطة والعمل الإداري أو برقطته. والنتيجة في الحالتين نذير شؤم لمستقبل أي مشروع فالأولى تعنى قصر عمره والثانية تعنى تفريغه من أي مضمون وإن كتب له الاستمرار الشكلي.

تحتل قضية السلطة والإدارة موقعاً شديد الخطورة في أزمتنا الحضارية الراهنة في العالم الإسلامي؛ فهي قضية ذات أبعاد اجتماعية وتاريخية ونفسية. وهى تلقى بظلاها الكثيفة على قضايا أخرى حاسمة كالتنمية والتطوير السياسي وعلى مشكلات الثقافة والإبداع ومنظومة القيم وبناء الشخصية القومية. ويعد النموذج السلطوي التاريخي[٧] الممعن في القدم هو أحد العراقيل الأساسية التي تعطل نهضة الأمة، وهو واحد من

(٧) السلطوية بمعناها المباشر هي عملية اجتماعية يقع فيها عبء صناعة القرار على عاتق شخص واحد يفترض أنه على معرفة أفضل من الآخرين بما ينبغي على الجماعة أن تقتنع به أو تفعله. أنظر:
Frankllyn S. Haiman, Group Leadership and Democratic Action Ph. D, ( Massachusetts: Houghton Mifflin Company, 1951) p. 30.

المركبات المعضلة التي عجزت كثير من الجهود عن فك رموزها بالنظر إلى شيوعها في كل أشكال التنظيم الاجتماعي حتى أكثرها أولية ( على رأسها الأسرة)، إلى جانب توطنه في الأنساق القيمية والأطر المرجعية للأفراد والجماعات من خلال الثقافة الشائعة وعمليات التنشئة الاجتماعية.

وإذا كانت السلطوية كمنهج للتنظيم الاجتماعي وإدارة المجتمع تفرض وطأتها الثقيلة على كل أفراد الجماعة، فإن وزرها على النساء يصبح مزدوجاً؛ إذ تضيف الأعراف لما سبق أنماطا أخرى من السلطة متعددة المصادر (الأب، الزوج، الأخ، الابن، الأولياء) المقرونة بحق ممارسة القسوة المادية، وكبت الآراء وفرض الانصياع المذعن حتى في صميم ما يمس الإنسان كجسده وحياته الخاصة ( مثل الزواج الإكراهي). ويزيد من وطأة هذه السلطة إحاطتها وتغليفها بإطار سميك من المشروعية والحقوق والقداسة. وهو ما يعبر عنه في الكتابات النسائية على وجه العموم بميراث القهر.

من هذا المنطلق كانت مسألة تفكيك النموذج السلطوي وإحلاله بنموذج بديل تشاركي لممارسة السلطة على كافة مستوياتها أحد المرتكزات الحيوية في الدعوة لإنصاف المرأة وتغيير واقعها وتفعيل دورها في المجتمع، بل والأكثر من ذلك كانت هذه المسألة شرطاً ضرورياً لإعادة السوية إلى التركيبة الاجتماعية والسياسية والثقافية والنفسية للمجتمع بأسره وإصلاح ما يعتريه من خلل. إن أكثر الدراسات الإمبريقية والسلوكية التي عنيت بدراسة نماذج السلطة والقيادة في المجتمع انتهت إلى القول بأنه لا أمل في إحداث تغيير حقيقي في نهج إدارة المجتمع من السلطوية إلى أنماط التشارك والشورى -على اختلاف مسمياتها- إلا بإحداث تغيير جوهري في طبيعة السلطة في الخلية الأولى في المجتمع وهى الأسرة. هذه النتيجة إن دلت على شيء فهي تدل على معنى خطير مؤداه **أن قضية الأمة أصبحت مرهونة بقضية الأم أو المرأة** في مسعاها لأن تصبح طرفاً فاعلاً في علاقة السلطة في الأسرة وليست مجرد موضوع أو ضحية لها. هي تعنى أيضاً أن نضال المرأة من أجل تقويم أشكال السلطة غير المتكافئة وإرساء مفاهيم الشورى في الأسرة هو الخطوة الأولى لإحداث تغيير حقيقي في بنية السلطة في المجتمع وإنهاء نماذج القهر السياسي لأنها تنشئ أفراداً جدد غير معتادين على ثقافة القهر والخنوع ومؤهلين لممارسة الشورى والكرامة. من هذا المنطلق كان حرياً بالمرأة أن تحمل على عاتقها رفض النموذج السلطوي ومقاومته في كافة مؤسسات المجتمع.

كان الوعي بتناقض المنظور السلطوي مع قضية إنصاف المرأة التي نتبناها هو أحد الأبعاد التي شكلت توزيع،وصيغة، ومنهج ممارسة السلطة في بنية مؤسستنا الفرعية الناشئة. غير أنه يضاف لما سبق عوامل أخرى هامة منها طبيعة الوظائف والأنشطة التي تقوم عليها هذه البنية المؤسسية؛ فالوحدة ليست كياناً بيروقراطياً يقوم على تنفيذ بعض الأنشطة الروتينية الآلية وإنما هي مؤسسة فكرية يقوم عليها عنصر بشرى يشكل الالتزام برسالة أو فكرة معينة جانبا أساسيا من تكوينه إلى جانب الاحتراف، كما تمثل قضية التجديد والابتكار بعداً أساسيا في إنتاجه المعرفي. ومثل هذا الجانب المطلوب تحفيزه وإطلاقه عبر إنتاجيات الوحدة لا يمكن إدارته من خلال الممارسة الخطية الرأسية لسلطة الأمر والطاعة أو النهج البيروقراطي في الإدارة.

إن الوحدة بحجمها المحدود وطبيعة العنصر البشرى العامل بها ووعيه العالي بأهمية المؤسسة التي يعمل بها وأهدافها تقدم صيغة مثالية لذلك النموذج الجماعي الذي وصفه علماء الاجتماع بالجماعة العضوية **organic group** وهى جماعة تتسم بتضافر الأجزاء المختلفة للكيان الجماعي على القيام بوظائفه وبمهمة الحفاظ عليه بشكل تلقائي وبدرجة عالية من التكافوء في توزيع الأعباء.[٨] وهو نموذج يتسم بالانفتاح والقدرة الأكبر على التكيف مع البيئة. مثل هذا النموذج فرض بدوره نهجا معينا في إدارة السلطة به، وبناء نظام القوة والعلاقات فيه يعرف في الدراسات الخاصة بتكوين الجماعة بمصطلحات عدة تشير إلى نماذج متقاربة مثل الاقتراب الوظيفي أو التفاعلي أو التبادلي **transactional** أو قيادة المناقشة **discussion leadership**. [٩]

يقوم هذا الاقتراب الذي حرصنا على انتهاجه في الوحدة منذ نشأتها -كما تأكدت ملامحه باستمرار بمضي الوقت- يقوم على فكرة أنه كما تتوزع الوظائف في أرجاء بنية

---

(٨) المقابل الموضوعي لهذا النموذج هو الجماعة الميكانيكية mechanical group وهى تعمل وفق درجة عالية من التحكم من قبل جزء معين من أجزائها ويعتمد نهج إدارتها على الطاعة لمن هو أعلى في التنظيم.

(٩) للتعرف على هذه الاقترابات في ممارسة السلطة وإدارة أنظر:

Edwin P. Hollander, Leadership Dynamics: A practical Guide to Effective Relationships ( London- New York: The Free Press, 1978). See also: Drowin Cartwright and Alven Zander (eds) , Group Dynamics: Research and Theory ( new York: Harper & Row, 1960) p.p 492 --.

الجماعة تتوزع المسئوليات والسلطات وترتبط سلبا أو إيجاباً، قوة وضعفاً؛ بتحقيق تلك الوظائف. فإدارة الوحدة هو عملية تعاونية. والقيادة هي دور متميز كمياً وليس نوعياً فهي الدور الأكثر تأثيرا بين سائر الأدوار لارتباطه بالقيام بدور أكبر في إنجاز وظائف الجماعة. ويقوم التفاعل بين هذا المركز وسائر الجماعة على تبادل التأثير والتأثر وعلاقات الاعتماد المتبادل لتحقيق الأهداف المشتركة. أما مهمة (المركز) فلا تقوم على احتكار سلطة الأمر والطاعة وإنما مساعدة الوحدة على تحقيق وظائفها من خلال التوجيه، تعريف الحقائق، تحديد الأهداف، تحسين نوعية التفاعل بين الأعضاء وتحقيق التماسك داخل الجماعة، والحفاظ عليها. لقد أتاح هذا النموذج قدرا أكبر من القدرة على التسيير الذاتي على الأقل للشؤون اليومية للجماعة، كما أتاح درجة أعلى من الإنجاز ونتائج أكثر إيجابية في تدريب الكادر البحثي وغرس عناصر الثقة في النفس والقدرة على المبادرة. ويبقى أن هذا النموذج هو أحد أبرز القيم التي أنجزناها والتي نحرص على استمرارها بالنظر إلى تفشى وتوطن النموذج السلطوي البيروقراطي في البيئة الاجتماعية والثقافية المحيطة بنا مما يجعل الإمساك به واستمراريته في نفس الوقت ينطوي على كثير من الصعوبات وعناصر المقاومة التي قد تكون ثقافتنا ذاتها مصدرا لها بحكم التنشئة.

تمثل حلقات النقاش لنقد وتحليل النص تجسيداً حيا لهذا النمط من ممارسة السلطة والإدارة. فعندما ظهرت الحاجة إلى تطوير قدرات الباحثات في مجال القراءة والنقد والمعرفة بالحقل البحثي الذي نعنى به كنا إزاء مخرج واحد تقليدي هو استضافة أحد الأساتذة لتقديم محاضرة حول كيفية التعامل مع النصوص من منظور نقدي مرجعيته هي المنظور الحضاري. ولكننا كنا ندرك أيضا أن هذا النمط الذي اعتدناه في مؤسساتنا الأكاديمية بما ينطوي عليه من أحادية التأثير، وطابع الإملاء وفرض الأفكار، وضيق الفرص أمام عناصر التفكير والمناقشة والنقد من قبل الجماعة لن يثمر كثيرا في التغلب على المشكلة وتحسين قدرات الأعضاء. وكان البديل الذي اخترناه هو جمع الأساتذة والمتدربين على قدم المساواة حول مائدة مستديرة، وتوفير فرص القراءة السابقة للنص للجميع، وإتاحة نوع من مناقشات **عصف العقل brain storming** بين الجميع على قدم المساواة، تتاح فيها الفرص أولا لمن هم أصغر سناً تجنبا لتأثير وسلطة الأساتذة على النقاش وإفساحا لحرية التعبير. أما إدارة النقاش فتقوم على التنسيق بين المتحدثين وإثارة

الأسئلة والأفكار التي تحتاج إلى مزيد من التأمل والتفكير وتقديم تقييم نهائي للأداء العام. ويمكن القول أن هذا النمط من التفاعل قد أثمر حتى الآن ثمارا جيدة في العموم.

**٢- خبرة المشروع على الصعيد الفكري/البحثي:**

حين نتحدث عن مشروع دراسات المرأة فإننا نتحدث في المقام الأول عن **مشروع فكري** أكثر منه مشروعاً مدرسياً أكاديمياً؛ حيث لا يمثل البعد الأكاديمي سوى أحد أبعاده من هذا المنطلق، فعند الحديث عن المنهج فإن مقصدنا ينصرف في المقام الأول إلى النماذج المعرفية ومناهج التفكير قبل الحديث عن مناهج البحث التي تتعدد وتختلف باختلاف المشروعات البحثية. من هذا المنطلق نقدم في هذه الورقة/ المحاضرة إطلالة عامة على **المنظور والاقتراب الفكري**، ثم عرضاً سريعًا لأهم المشروعات البحثية مع التركيز على الجانب المنهاجي فيها.

**أولا- المنظور الفكري: "المنظور الحضاري"**

رغم حداثة المفهوم وندرة الأدبيات النظرية التي تناولته إلا أن هذه المصادر المحدودة وتطبيقاتها على مختلف القضايا تشير إلى كون هذا المصطلح يحمل المدلولات التالية:

* يبدأ المنظور الحضاري من النسق المعرفي التوحيدي **Tawhidi Paradigm** كإطار معرفي قوامه تكامل مصادر العلم والمعرفة بين الوحي من جانب والوجود الذي تعتمد المعرفة البشرية به على التجريبية والاستدلال المنطقي من جانب آخر. الوحي في هذا المنظور هو مصدر أساسي للعلم إلى جانب كونه مصدراً للعقيدة والتشريع والأخلاق. ويفترض هذا المنظور في المقام الثاني نوعاً من الترابط العضوي الجوهري بين الوحي والعقل والتجربة الطبيعية أو الإنسانية. هو تكامل مستمد من الشرع ذاته الذي جمع بين وصف كل من النصوص المنزلة والإعجاز الكوني الطبيعي، وسنن التطور في التاريخ الإنساني بكونها جميعاً آيات تحثنا على النظر والتدبر (إعمال العقل) فيها باعتبارها جميعا تعبيراً عن إرادة وإعجاز ورسالة الخالق للخلق

- لهذا الترابط مدلولاته العملية في تطبيق المنهجيات المختلفة لكل من علوم فقه النصوص واستنباط الأحكام من جانب، وبناء نظريات العلوم الطبيعية والتاريخية وتوظيفها من جانب آخر؛ فالوحي أداة لضبط التعميمات النظرية في العلوم الطبيعية والتاريخية والمنطقية، كما أنه أداة لضبط توظيف واستخدام نتائج تلك العلوم. على

الجانب الآخر يمثل العلم بشقيه المنطقي والأمبريقي وسائل لتحسين وتقويم فهم الإنسان لنصوص الوحي والاستدلال عليها..

- يعي المنظور الحضاري بقوة قضية التمييز بين (الحقيقة) و(النظرية) وبين المطلق والنسبي، والثابت والمتغير في نسقه التكاملي السابق للعلم وتطبيقاته. وهو يرى أن آفة العلوم هو الخلط بين تلك الأبعاد في قراءة النص أو الواقع، التاريخ أو الكون. فهذا الخلط هو موطن الفساد والشطط الذي نعاني منه سواء في حضارتنا الإسلامية أو حضارتنا الإنسانية في العموم. وعليه فإن المنطلق الإصلاحي التجديدي للمنظور الحضاري إنما يقوم على عمليات التمييز والفرز بين الثوابت والمتغيرات وتنقية الثوابت المرجعية من الشوائب البشرية والتاريخية التي التصقت به؛ لتعود الثوابت خالصة أمام قراءة حضارية جديدة –أو قراءات حضارية أخرى– ما بقي الزمن. وهذا هو مدار التطور الإنساني تعدد القراءات والتفاعلات مع النص الإلهي والكون.
- اعتباراً من هذا التعريف للحضارة باعتبارها قراءة بشرية (من قبل جيل أو أمة) لنصوص الله تعالى وحكمته في الخلق وصيرورة الإنسان ( يقول تعالى: "تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون" صدق الله العظيم)[10]. ينطلق المنظور الحضاري نحو تحليل ما أسماه البعض بالعالمية الإسلامية الأولى[11] التي انقطعت أواصرها مع مطلع القرن العشرين تحليلا يسمح باستنباط الدروس ويبرأ من العقد والأوهام حول قداسة هذه الحضارة، فهي محض قراءة بشرية للأصول الإسلامية المقدسة ( الوحي باللفظ والمعنى أو القرآن والسنة الثابتة). ومحاطاً بالكثير من الأوهام والتابوهات فإن قضية تأسيس مناهج للقراءة الواعية الرشيدة تصبح أمراً حتمياً لإتمام هذه المهمة.
- يرى المنظور الحضاري أن الحضارة هي محصلة وناتج كل أبنائها الذين أظلتهم على حد سواء، فقد شاركوا جميعا في تشكيل سيرورتها التاريخية يستوي في ذلك المسلمون وغير المسلمين، السنة وأهل الفرق، الأحرار والعبيد، الرجال والنساء. وهذه النظرة تحتم في المقام الأول الإفلات من الطروحات والقراءات الرسمية التي

---

(١٠) آية ١٣٤ من سورة البقرة.

(١١) أنظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، (١٩٨١).

سعت إلى احتكار الحضارة وجعلها صناعة وفكر وفهم القلة المهيمنة، وتجاهلت الآخر الذي هو في منظورنا الحضاري جزءاً فاعلا مندمجا في الفعل الحضاري. وفي هذا الإطار ينظر للحضارة الإسلامية وعناصرها من منظور بنيوي يأخذ بجدلية العلاقة بين الجزء والكل. بين الفاعلين الحضاريين وسياقاتهم الثقافية والاجتماعية والتاريخية.

- إن المنظور الحضاري في تعامله مع التاريخ والمجتمع على حد سواء يلتزم ضوابط منهجية إسلامية تحول بينه وبين الشطط في التحليل والتفكيك والاستنباط. تتمثل تلك الضوابط في منظومة المقاصد الإسلامية الحاكمة: التوحيد والتزكية والعمران وما ينبثق عنها من قيم عليا مثل إعلاء الحق وإقامة العدل والإنصاف الذي يحتل قمة منظومة القيم الإسلامية. ومرجعيته هي القرآن الكريم والسنة الثابتة وأداته الاجتهاد.

ولا شك أن هذا المنظور بأبعاده الجامعة السابقة يفتح آفاقا أوسع في التعامل مع ظواهر العمران البشري، والتي تعد قضايا المرأة والنوع والأسرة أحد مكوناتها الهامة. على النحو الذي سيدركه الزملاء المتدربون لدى استعراضهم لبعض تطبيقاتنا لهذا المنظور في مجال دراسات المرأة.

### ثانياً - الاقتراب المنهاجي: الاقتراب النقدي

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ(١٧٠)﴾[١٢]

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ(١٠٤)يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ(١٠٥)﴾ [١٣]

يمثل الوعي النقدي المستمر للمنظومات القائمة في العقائد والأخلاق والتنظيم الاجتماعي والأنساق الاجتماعية أحد المنهجيات الإسلامية الأساسية كما يتضح من الآيات.

---

(١٢) آية ١٧٠ من سورة البقرة.

(١٣) آية ١٠٤- ١٠٥ من سورة المائدة.

فالنقد والتساؤل على أساس من المرجعيات الثابتة هو منطلق الإصلاح والفلاح في الدنيا والآخرة. من هذا المنطلق اكتسب الاقتراب النقدي كاقتراب فكري أساسي في دراستنا لموضوع مكانة المرأة قيمته. وهى قيمة يعضدها موقع هذا الاقتراب في المعرفة النسوية المعاصرة على وجه العموم. فالمعرفة النسوية- بغض النظر عن مقولات مدارسها الغربية- هي معرفة نقدية بطبيعتها تقوم على نقد أوضاع المظلومية والخلل المتعلق بوضع المرأة في التاريخ والأنساق الاجتماعية والقيمية، والسعي إلى إقامة أنساق أكثر عدالة (تتباين في ذلك الغايات ما بين هدم الأنساق القائمة تماما بدعوى ذكوريتها وإقامة أنساق بديلة أنثوية عند بعض الاتجاهات الراديكالية، أو ما بين الطروحات المعتدلة الساعية إلى إصلاح الخلل في الأنساق القائمة مع اختلاف مدلولات هذا الإصلاح وأهدافه ما بين المساواة الكمية عند البعض والعدل والتكافؤ عند آخرين. هذا هو المفهوم الذي تتبناه وحدة دراسات المرأة بحكم منطلقاتها).

إن الاقتراب النقدي هو عملية مزدوجة وجهها الأول التفكيك أو التحليل النقدي ووجهها الآخر الإنشاء وتقديم الرؤى البديلة:

### أ- التحليل النقدي وأدواته المنهاجية:

لا يمثل النقد والتحليل النقدي منهجا في ذاته، بل هو اقتراب يتم تطبيقه في كافة المدارس الفكرية والمنهجية قياساً إلى منطلقاتها. ومن هذا المنطلق فالاتجاه النقدي لا يقتصر على التوجهات الراديكالية، وإنما يمتد كذلك إلى الاقترابات المحافظة كالمدرسة النظمية والبنائية الوظيفية؛ حيث يتم تقويم الأدوار والمدخلات والتفاعلات المختلفة بالنظر إلى مدى وظيفيتها في الحفاظ على الجسد الكلي وتفاعلاته وقدرته على التكيف مع البيئة.

على هذا الأساس فإن تطوير اقتراب نقدي يفترض في المقام الأول وضوح المنطلقات المعرفية التي ننطلق منها (المنظور الحضاري) ليتم النقد على أساسها وقياسا إليها. وهذا ما يجعل تفعيل دراسات المرأة مرهونا بالجهد النظري المبذول في بلورة وتطوير المنظور الحضاري الذي ما زلنا نفتقر إلى الكثير لترسيخه كمنظور فاعل ومعترف به في الوسط الثقافي العربي والإسلامي..

ويتجه اقترابنا النقدي في إطار وحدة دراسات المرأة إلى اتجاهين هامين:

*** نقد الأدبيات النسوية الغربية:**

تمثل المعرفة النسوية الغربية نظاماً مهيمنا على دراسات المرأة لم يعد تأثيره قاصراً فحسب على مفاهيم الصفوة من الناشطات النسويات كما كان الحال في مراحل سابقة من القرن الماضي، وإنما- وهنا مكمن خطورته المعاصرة- صار تدريجيا على مدى الربع الأخير من القرن العشرين أحد فعاليات قضية العولمة في التأثير على واقع العالم الثالث وإعادة تشكيله وفق معايير غربية. وتشكل الأمم المتحدة من خلال أجندتها الاجتماعية التي عبرت عنها في سلسلة المؤتمرات الدولية في التسعينيات وما ترتب عنها من مواثيق واتفاقات أحد المعابر الهامة لهذا الفكر، كما تتجلى خطورته في اتجاه الأمم المتحدة والقوى الغربية إلى التأثير على حكومات بلدان العالم الثالث، ومنها البلدان الإسلامية لتعديل سياساتها وتشريعاتها بما يوافق الأجندة الغربية ( النسوية) وأطرها المرجعية وتقييماتها الخاصة لمصلحة المرأة، وعلاقة الجنسين، والأسرة، ووضع المرأة في التنمية الخ.. بغض النظر عن الرؤى الثقافية الخاصة، بل ودون اكتراث بأن يحدث تطوير وتعديل الأوضاع الظالمة للمرأة انطلاقا من إجراء إصلاحات أساسية في الثقافة المحلية. إن الخطورة الحقيقية في هذا المنظور تنبع من كون أي تطوير فوقي يهبط من أعلى على النساء دون تطويرات حقيقية في مكونات الثقافة القائمة والتوجهات الاجتماعية السائدة إزاء المرأة، وإن حقق للمرأة بعض المكتسبات المادية أو القانونية إلا أنه يفقد تلك المكتسبات الفوقية طابع الاستدامة ويجعلها عرضة للانتكاس والتراجع عند أول فرصة تسنح للقوى التقليدية المناهضة (كما حدث في مصر في مطلع الثمانينيات بشأن تشريعات الأحوال الشخصية الخاصة بالمرأة). وإلى جانب ذلك فإن تجاهل البعد العولمي للخصوصية وللعلاقة العضوية بين المرأة وثقافتها الإسلامية إنما ينطوي على لون آخر من ألوان الاستضعاف التي تعانيها المرأة في العالم الإسلامي. وأخيراً فالاتجاه العولمي في مسألة المرأة قد تجاوز الترويج للمنتجات النهائية للفكر الغربي من خلال الشعارات والحلول إلى الحديث عن مرجعية عالمية تنافس وتتحدى المرجعيات الشرعية والدينية الخاصة على النحو الذي شهدناه جلياً في العام الماضي في الجدل حول خطة إدماج المرأة في التنمية في المغرب وتعديل مدونة الأحوال الشخصية على أساس المرجعية العالمية.

إن هذه المقدمة حول التأثير المتنامي للمفاهيم النسوية الغربية إنما استهدفت إبراز قيمة توجيه جانب هام من النشاط إلى فهم وتحليل واستجلاء منطلقات تلك النظريات والمدارس

التي نقبل منتجاتها الأخيرة البراقة (مثل دمج المرأة في التنمية، ومقاومة ظاهرة تأنيث الفقر وجندرة السياسات التنموية،...الخ) من دون فهم معمق لمقدماتها.

وقد نظمت الوحدة سلسلة من الحلقات النقاشية بعنوان " نقد النصوص وتحليل الخطاب الغربي" بلغت ثماني جلسات تناولت أبرز الاتجاهات العامة في الفكر النسوي الغربي بدءاً من النظريات المعرفية التي يحتويها هذا الفكر وانتهاء بأبرز مدارسه ومقولاتها مثل الاتجاهات الليبرالية والماركسية والراديكالية والوجودية. عنيت الوحدة في توجيه الباحثات عند قراءتهن للنصوص إلى التركيز على عدة جوانب مفصلية يتم فيها التفكير ويتجه إليها التعقيب مثل: المنطلقات الفلسفية والمعرفية الأساسية لتلك المدارس، الرؤى والمفاهيم العامة المتعلقة بالإنسان والتاريخ والوجود، الربط بين تلك المقدمات والنتائج على صعيد قضية المرأة، متابعة وتعقب عمليات الاستنباط ومراحل الانتقال المنطقي الوسيطة بين المقدمات والنتائج – أي عمليات إنتاج الفكر – وما تنطوي عليه أحياناً من انحراف أو حيل للوصول إلى نتائج معينة. مقارنة النظرية بالتطبيق، مناقشة صحة الاستدلال بالوقائع أو النظريات التاريخية، طرح الأفكار أو الوقائع البديلة المسكوت عنها في الاستدلال. طرح مقارنات بين منطلقات الفكر الغربي والمنطلقات الإسلامية ومدى التشابه والاختلاف وما يترتب على ذلك.

البحث عن الرؤية أو الرؤى الإسلامية المقابلة، تتبع منهجيات بناء الأنساق الفكرية الغربية وإبداء ملاحظات حولها إيجاباً أو سلباً، والبحث عن مقابلات إسلامية.(١٤)

ما أود أن أضيفه هنا أن عملية نقد التراث الغربي لا تتيح لنا فقط الوعي بمنطلقات وأسس العديد من المفاهيم الرائجة في إطار تسيد الثقافة الغربية، وتفكيك هيمنة تلك الأنساق على عقولنا أولا كشرط للتحرر. وإنما هي تسهم بدور هام في بلورة أفكارنا الخاصة حول المنظور الإسلامي الحضاري البديل من خلال ما تطرحه على أفكارنا من أسئلة وإشكاليات تستدعي التفكير والبحث.(•)

---

(١٤) تـابع نموذجاً لتلك الاتجاهات في النقد والمناقشة في: باب حلقة نقاشية، في نشرة دراسات المرأة والحضارة، العدد الأول، ربيع ١٤٢٠– ٢٠٠٠، ص ص ٢٩– ٣٨.

(•) بالنسـبة لخبرتي الذاتية فقد كان مقالي المنشور في نشرة دراسات المرأة والحضارة بعـنوان نحـو مـنظور إسـلامي للمعرفة النسوية هو ثمرة الجدل مع تلك الإشكاليات

**ب-القراءة النقدية للتاريخ والتراث الإسلامي:**

**يمثل مشروع إعادة قراءة تاريخ المرأة المسلمة** بحق المشروع الإستراتيجي الأهم لوحدة دراسات المرأة والحضارة، والذي نأمل أن نقدم من خلاله إسهامنا المعرفي الأساسي. وهو يمثل بالنسبة لنا الآلية الحقيقية لتفعيل وتطوير وتطبيق المنظور الحضاري. ، فالمشروع يهدف إلى "إخضاع العالمية الإسلامية الأولى" للفحص والدرس والتشريح والتقويم على الأقل فيما يتعلق بقضية بعينها هي واحدة من ضمن إشكاليات كبرى لتلك الحضارة وهي قضية المرأة( نصف الأمة) وموقعها في ذلك البناء الحضاري وسيرورته من الصعود إلى الهبوط والانهيار.

ويقوم هذا المشروع انطلاقا من عدة قواعد على رأسها التمييز بين الأصول المرجعية الإسلامية وبين المشروع التاريخي الحضاري؛ حيث تبقى الأصول الإسلامية خارج إطار النسبية التاريخية تطرح مرجعيتها المباشرة على المشروع الحضاري الأول للمسلمين وما يليه من مشروعات حديثة نحلم باستنهاضها. وتمثل تلك المرجعية العليا الأساس الأول لتقييم النماذج والحالات التاريخية محل الفحص.

يقوم هذا المشروع على دراسة تطور الأنساق التاريخية والنصية الخاصة بالمرأة. للإجابة على العديد من الأسئلة: هل كان دور المرأة هامشيا في الحيز العام للحضارة الإسلامية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية؟ ما هي ملامح النسق الفكري والقيمي الذي حكم المرأة وأطر حركتها وما هي مكوناته ومصادره؟ وإلى أي مدى استوعب ذاك النسق النموذج القياسي المرجعي أو الصور التاريخية المهيمنة ( الأعراف الاجتماعية القبلية والإقطاعية والثقافية الشائعة في الشرق). هل حظيت المرأة بأزمنة للفاعلية في التاريخ الإسلامي وماذا كانت شروطها؟

لا شك أن لهذا المشروع وظيفته الحاسمة في تحديد العديد من مواقفنا الفكرية في الجدلية المعاصرة الدائرة حول النهضة، والتي تحتل فيها قضية المرأة مكانة بارزة. على سبيل المثال فالمشروع -كما نتوقع- سيتيح لنا فهم وتقويم وتحليل العديد من الأنساق التي تتصارع حاليا للهيمنة على المرأة وتأطير مستقبلها، والتي تستمد الكثير من أبعادها من

---

والأسـئلة = التي أثيرت من خلال العديد من الحلقات النقاشية. أنظر: المرجع السابق، ص ص ٧-١١.

التاريخ وتدعى لنفسها الشرعية بل والقداسة من خلال الزعم بكونها المعبر عن نظرة الإسلام الصحيحة للمرأة، بينما هي محض قراءات تاريخية للأصول، تراكمت عناصرها في مراحل سالفة.

يحتمل مشروع التاريخ ــ الذي لا يزال في مرحلة الإعداد الأولي ــ تطبيق العديد من المناهج والاقترابات والأدوات التي تتناسب مع المادة المبحوثة سواء منها التقليدي مثل: المنهج التاريخي، والمنهج المقارن، ومنهج دراسة الحالة أو المنهجيات ما بعد الحداثية مثل منهج تحليل الخطاب. كما تحتمل الدراسة العديد من الاقترابات والأدوات حسب الظواهر موضع التحليل بدءاً من الاقترابات البنائية الوظيفية أو تحليل النظم أو صنع القرار. وانتهاء بالنماذج والأنماط المثالية. كما نتوقع أن يحتل التحليل السوسيولوجي والتاريخي موضعا هاما في تحليل الأنساق المعرفية الاجتماعية التي لعبت دورا كبيرا في تأطير حركة المرأة تاريخياً، ولا تزال تطرح بوصفها تجسيدا للنسق القياسي الأصولي..

**ثانياً- الإنشاء: "مشروعات ومبادرات الوحدة"**

دائماً وأبداً كان النقد في التاريخ والفكر الإنساني مقروناً بالإنشاء بمعنى تقديم الطرح البديل الذي يعكس خطوة جديدة في مسار العملية الجدلية للتطور. هذا ما أوضحناه سلفاً عند الحديث عن نقد الفكر الغربي وما نأمله من القراءة النقدية للتاريخ والفكر الإسلامي بالتركيز على محور المرأة.

غير أنه كان للوحدة منذ البداية مبادراتها( الإنشائية) في تقديم مشروعات ورؤى في القضايا والموضوعات المتعلقة بالمرأة المعاصرة منها:

**أ- بناء قاعدة بيانات حول خطاب المرأة المعاصرة: مشروع ببيلوجرافيا المرأة**

يحتل هذا المشروع مكانة خاصة في قائمة مشروعاتنا البحثية؛ فهو المشروع الأول الذي حوله نسجت الخيوط الأولى لبناء هذه الوحدة. استهدف المشروع تقديم ببلوجرافيا للمرأة وفق ما هو متاح في بيئة فريق البحث ممثلة في المكتبات المصرية- القاهرية. ولم يكن المشروع حتى في حدوده الجغرافية تلك بالمشروع المتواضع؛ فالقاهرة تمثل مركز الثقافة العربية الذي قدم للمكتبة العربية النصيب الأكبر مما أنتجته مطابعها منذ عرف العالم العربي من خلال مصر أول مطبعة حديثة. وهي بالإضافة لذلك موطن أساسي للإنتاج الفكري والأدبي والتعليم الجامعي ولنشاط البحثي، إلى جانب كونها مركزا لصناعة النشر، ومصدرا ومستوردا أساسيًا للكتاب في العالم العربي والإسلامي.

**التطور المفاهيمي (الموضوعي) للمشروع:**

مرَّ المشروع من حيث المفهوم الأساسي الذي يعمل طبقا له بطورين أساسيين: **الأول جمع كتابات المرأة أي ما أنتجته المرأة** على مدى زمني يبدأ من عصر النهضة( منتصف القرن التاسع عشر) وحتى نهاية القرن العشرين. ثم انتقلت فكرة المشروع سريعا إلى طور أو هدف آخر أبعد **هو جمع الكتابات حول المرأة**. لم يكن هذا الانتقال عشوائيا بل حوى رؤية جديدة ألا وهي انتقال الباحثات من التساؤل حول **كيف فكرت المرأة العربية** في قضيتها إلى تساؤل أوسع وهو **كيف فكر المجتمع في المرأة العربية**. وقد أتاح لنا هذا المفهوم الجديد ثروة طائلة من العناوين التي يتناول فيها الكتاب والمفكرون من مختلف الاتجاهات والمشارب ( بمن فيهم النساء) شتى قضايا المرأة بما يتيح لنا في النهاية أن نقدم خريطة حول كيف فكر المجتمع العربي على مدى قرن أو يزيد في المرأة وقضاياها.

**التطور الإجرائي للمشروع**

في البداية كان من المقرر أن ندرج المادة في صيغة تقليدية ألفتها الببلوجرافيات السابقة، وهي جمعها وفق الترتيب الأبجدي أو التاريخي الأبجدي( تصنيفها تاريخيا ثم تصنيفها داخل المراحل التاريخية أبجديا ) دون اعتبار للبعد الموضوعي، ومع ما حققه تطور المفهوم من إثراء للمادة، أغرى الطموح البحثي المشاركات إلى ما يشبع روحهن البحثية عن طريق السعي إلى تصنيف المادة ( العناوين) إلى فئات موضوعية: مثل الكتابات الإسلامية، الأعلام، الأدب النسائي، المرأة وقضايا المجتمع، المرأة وقضية المشاركة، الرؤى التاريخية...الخ.

وقد اعتمدت الباحثات في هذا التصنيف على استنطاق المادة نفسها وليس على فئات مفروضة مسبقًا. ومع ما يتضمنه هذا الاتجاه من مخاطرة ( تتعلق بالتصنيف على أساس العنوان مع ما ينطوي عليه ذلك من احتمالات التضليل ) إلا أن قيمة التصنيف استحقت تلك المخاطرة؛ لأنها أتاحت للباحثين تقديم ببلوجرافيا ( مبحوثة) من خلال فصل تمهيدي قدمت فيه الباحثات نتائج ذلك التصنيف وملاحظاتهن مثل: أي الاتجاهات كان الأكثر اهتماماً بقضية المرأة، أي الموضوعات كانت الأكثر استحواذا على اهتمام الفكر العربي بقضية المرأة، ما هو التطور الذي لحق بقضايا وهموم معينة للمرأة؟ ولماذا ظهرت واختفت بعض القضايا عبر الفترات التاريخية المختلفة؟ وما التفسير الاجتماعي والسياسي والثقافي لذلك التطور..الخ، وأخيرا فقد عززت الباحثات ذلك الثقل البحثي للببلوجرافيا من

خلال توفير عروض مختصرة لنماذج ممثلة من الكتابات عبر المراحل التاريخية المختلفة
.

**ب- تطبيق مفهوم ،،إسلامية المعرفة،، من خلال تحديث المفاهيم الإسلامية وتوطين أو أسلمة المفاهيم المعاصرة: بحث ،،الوقف الخيري نحو نموذج إسلامي للتنمية البشرية،،**

عني هذا البحث بقضية هي من صميم قضايا الإصلاح والتجديد الإسلامي المعاصر، وهي قضية تحديث المفاهيم والأنساق الإسلامية الموروثة وتوطين المفاهيم والأنساق المعاصرة/ الغربية الصالحة. وقد طرح البحث مخرجاً تطبيقيا لذلك، يعتمد على رؤية وظيفية لكل من النوعين من الأنساق. فالوظيفية تطرح تلك الميزة الهامة في تجاوز الأشكال التاريخية والأبنية المتغيرة مع الزمن؛ لتتيح لنا القدرة على المقارنة بين أنماط تاريخية متباعدة تحمل أرضية مشتركة من الوظائف فتنقلنا إلى منظور أو مستوى من الرؤية تنفتح فيه تجارب الإنسان التاريخية على بعضها البعض في أفق واحد رحيب هو عالم الوظائف..وتمثل تلك الأرضية المشتركة قاعدة التقريب والموائمة والتعديل والتكييف. وقد تبع البحث في محاولته تلك خطوتين إجرائيتين رأيناهما هامتين في تحقيق ذلك التوفيق: **الخطوة الأولى** هي تحليل وتفكيك المفاهيم محل الدراسة بحثاً عن مكوناتها البنيوية، الافتراضات الكامنة وراءها، عناصر تراكمها التاريخية، الانحيازات الداخلة فيها. وتفيد هذه الخطوة في التوصل إلى الوظائف الأساسية، وإبعاد أو تجنيب كل ما يلصق بها من إضافات أو انحيازات أو ممارسات تاريخية تداعت عليها ودخلت إلى الوعي بذلك المفهوم.. **الخطوة الثانية** هي التقريب بين تلك المفاهيم الأساسية المتقاربة أو المتشابهة الوظائف، والبحث عن كيف يمكن أن تفيد تلك المفاهيم من المزايا التي يحملها كل منها.

طبقنا هذا النهج في البحث عن مفهومين أحدهما موروث ينبع من أرضية ثقافية إسلامية وهو **الوقف الخيري**، والآخر معاصر وهو **التنمية البشرية**. لقد استهدفت الدراسة منذ البداية البحث عن سبل تفعيل نظام الوقف الخيري وتحديثه. وقدمنا انتقاداً للاتجاهات الراهنة التي تسعى لتحديث هذا النظام الجليل من خلال تسكينه في باب التنمية الاقتصادية. أي توظيفه ضمن آليات المجتمع لتعبئة الموارد العامة من أجل زيادة الناتج القومي الإجمالي. وقد أشرنا إلى أن هذا الاتجاه من قبل علماء الاقتصاد الإسلاميين المعاصرين يتناقض مع عناصر أساسية في الوقف أهمها صعوبة التحكم فيه مركزياً نتيجة البعد الطوعي الفردي له، والثاني هو كونه صدقة جارية لا تتجه إلى المواطنين

عموما (كهدف التنمية الاقتصادية) وإنما إلى مواطن الضعف والخصاصة في المجتمع ممثلة في الطبقات الأكثر احتياجًا لها وفي المجالات الأكثر افتقارا إليها، وهي صحة وتعليم وتحسين معيشة المعوزين. وقد طرحنا في المقابل أن الإطار التنموي الأمثل الذي يمكن له أن يحتضن نظام الوقف محافظا على حكمته الشرعية ويسهم في تحسينه هو نموذج التنمية البشرية. فالتنمية البشرية مفهوم يدعو إلى منظور أكثر إنسانية للتنمية من خلال توجيه جانب هام من موارد التنمية إلى صميم مناطق التخلف والعوز من خلال ما يعرف بالفئات المهمشة مثل الفئات الأكثر فقراً، النساء، سكان المناطق النائية المحرومة، المعوقين. وهو يتجه إلى دعمهم عبر مسلكين: أولهما تطوير وتحسين قدرات تلك الفئات من البشر من خلال الصحة والتعليم الخ. والثاني فتح مجالات وآفاق استخدام تلك القدرات من خلال توفير فرص المشاركة لهم عبر العمل والتعبير عن أنفسهم ومزيد من المشاركة في مؤسسات المجتمع... الخ.

انطلاقاً من قاعدة التقارب الوظيفي بين النظامين عنيت الدراسة بالبحث عن كيفية استفادة كل منهما من مزايا الآخر، وكيف يمكن أن يتم تفعيل وتحديث نظام الوقف الخيري ليصبح أداة فاعلة لتنمية بشرية حقيقية في إطار إسلامي. وقد عمد البحث إلى طرح نماذج حديثة ناجحة جسدت المفهومين فقدمنا نماذج للفرد، وللجمعيات الأهلية ولأوقاف النساء المعاصرات في ذلك.

**ج- إحياء الرموز النسائية المشرقة: ندوة بنت الشاطئ خطاب المرأة أم خطاب العصر؟ (٢٢- ٢٣ مارس ٢٠٠٠- القاهرة)**

تمثل قضية إحياء الرموز إحدى آليات أية دعوة لإعادة الاعتبار إلى جماعة أو فكرة. فإحياء الرموز المشرقة يمد الناشطين في إطار تلك الفكرة بزخم معنوي كبير، غير أن له على صعيد التطور الفكري أهمية كبيرة ألا وهي دراسة وفحص التجارب الناجحة التي تجاوزت عقبات البيئة، والتعرف على شروط نجاحها وصيغ تفاعلها الخصب مع التربة التاريخية والاجتماعية والثقافية التي أحاطت بها، وكذا الآثار المتبادلة الناجمة عن هذا التفاعل. وقد كان هذا التأثير والتأثر وامتدادات كل من العام والخاص في حيز تجربة عائشة عبد الرحمن الخاصة والدوائر العامة التي تنتمي إليها هي المدخل الفكري والنظري الذي تمحورت حوله ندوة بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟

صيغت الندوة ووجهت أبحاثها في إطار ذلك المفهوم حول **جينيولوجيا النخب الثقافية** أو ما عُرِب بوصفه البحث عن أنساب الأفكار وتحقيق المتون. وتشرح الدكتورة منى أبو الفضل بصفتها صاحبة الورقة الخلفية التي صممت على أساسها بنية الندوة تشرح ذلك المفهوم بأنه "يسعى لتشريح أو تفكيك أطروحات فئات معينة من النخب الثقافية المعاصرة بحثاً عن أنساب تلك الطروحات وتسكين الفروع في الأصول، وتتبع خيوط الفكرة عبر نسيجها على منوال المنظومة المعرفية القيمية التي تدور معها". ويمثل هذا النهج " مدخلاً خصباً للتعامل مع خارطة الأفكار في حيز ثقافي على درجة عالية من السيولة والحراك، فيساعد هذا التناول على التفكيك والتأصيل وكذا على معرفة مفاصل الفكر تواصلا وانقطاعاً، وعلى تلمس مواطن الخلل أو مكامن العلل في مساقات النص أو منطق الخطاب".(١٥)

انعكس هذا المدخل الفكري على صياغة البنية البحثية؛ حيث عنينا في كل محور من محاور الندوة الخمسة (علوم القرآن، علوم الحديث، تراجم سيدات بيت النبوة، الأدب والسيرة الذاتية، شهادة العصر) عنينا بتقديم ورقتين متقابلتين تعنى الأولى بإسهام بنت الشاطئ في هذا المحور أو ذاك، بينما تتناول الأخرى الإطار العام الثقافي أو التاريخي لذلك الحقل الذي يتموقع إسهام صاحبة الندوة فيه.

كانت المشروعات السابقة (بعضاً من كل) من جدول مشروعات وحدة دراسات المرأة الذي يزدحم بكثير من البنود التي تعكس طموح باحثات الوحدة من جانب واحتياجات هذا الحقل من المعرفة من جانب آخر. وقد حاولنا قدر الاستطاعة التركيز على الجوانب المنهاجية في مهمة عسيرة نرجو أن نكون قد وفينا بعضاً من متطلباتها.

**خاتمة وخلاصات**

**تناولت هذه الورقة/ المحاضرة النقاط التالية:**

- إن الحديث عن منهاجية مشروع مؤسسي يختلف عن معالجة منهاجية مشروع بحثي؛ حيث تتصرف المنهاجية هنا إلى شقين هما: منهاجية التأسيس (صياغة بنية

---

(١٥) لمعـرفة المـزيد حول هذه الفكرة أنظر: د. منى أبو الفضل، " ندوة بنت الشاطئ: خطـاب المرأة أم خطاب العصر.. مدارسة في جنيولوجيا النخب الثقافية"، في نشرة المرأة والحضارة، مرجع سابق، ص ص ٧٠-٧١.

المشروع ومعادلاته الداخلية أي العلاقات بين أدواره المختلفة) ومنهاجية البحث (كيفية إدارة وتحقيق وظائفه).

- إن معضلة أي كيان مؤسسي هي إقامة نوع من التوافق والتجانس بين البنية والوظائف، وضمان نوع من التوازن والتكافؤ في تطور الجانبين البنيوي والوظيفي بحيث تتطور الأدوار والهياكل تبعاً لتطور الوظائف،. وقد جسدت تجربة وحدة دراسات المرأة – حتى اللحظة- هذين الشرطين المؤسسيين، سواء في منهاجها التطوري التدرجي الذي يوافق تطور الأهداف والوظائف، أو في العلاقة العضوية بين توجهها الفكري إزاء موضوع السلطة من جانب ونمط توزيع القوة وإدارة العملية البحثية من جانب آخر.
- ينطلق مشروع وحدة دراسات المرأة من منظور فكري خاص هو المنظور الحضاري المنبثق من النظرية المعرفية التوحيدية.، وقد انعكس ذلك المنظور على كافة معالجات الوحدة لمشروعاتها البحثية.
- تتبنى الوحدة اقتراباً نقدياً تجاه الأدبيات السائدة نحو قضايا المرأة، سواء الأدبيات النسوية الغربية أو الأدبيات السلفية بهدف تطوير منظور خاص نحو قضية المرأة يعكس مفردات وروح الرؤية الحضارية التي ننطلق منها.
- مست المشروعات البحثية للوحدة في إطار معالجتها لقضية المرأة العديد من القضايا الموضوعية والمنهاجية المفصلية التي تشكل هاجساً عند رؤى الإصلاح والتجديد الإسلامي مثل قضية تفعيل وتحديث المفاهيم الإسلامية، توطين وأسلمة بعض المفاهيم الحداثية/الغربية النافعة، بناء قاعدة معلوماتية للعمل البحثي المنظم، رصد ودراسة نماذج للفاعلية في مجال المرأة وتحليل خبرتهن في التعامل مع البيئة.

تم بحمد الله.. مع تمنياتي بالتوفيق

# من العلوم السياسية للمصادر الإسلامية والعكس:
# نقاط موجزة حول خبرة بحثية في مجال النظرية السياسية

هبة رؤوف عزت

## توطئة:

بعد انتهاء الباحثة كاتبة هذه السطور من دراسة العلوم السياسية في مرحلة البكالوريوس وأثناء الدراسة التمهيدية للماجستير شغلها سؤال: ما هو الموضوع الذي يجب أن تختاره لدراسة الماجستير؟ وفي أي مجال؟ فالعلاقات الدولية، والنظم السياسية، والقانون الدولي، وغيرها من الحقول مليئة بالموضوعات الشيقة، فأيها تختار؟ وفي أي مجال تتخصص؟

وبعد تقويم لما "تحبه" الباحثة من مجالات مرت عليها، وما "يشغلها" من قضايا فكرية وهموم ثقافية وجدت أن مجال النظرية السياسية هو مجالها المفضل، وتأملت في الموضوعات التي تشغلها فوجدتها: مستقبل الإسلام/ قضايا المرأة /التعددية والشورى في ظل الواقع الإسلامي، وقضايا أخرى.

وقد استقرت الباحثة على موضوع: **"المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية"** ليكون بداية تعاملها كباحثة سياسية مع المصادر والأصول الإسلامية، وهي تسوق هنا خبرتها البحثية في سيرها من العلوم السياسية إلى المصادر الإسلامية، لكن الباحثة ما لبثت عند اختيارها لموضوع رسالة الدكتوراه، وبعد سنوات من البحث في مساحة التقاطع بين العلوم السياسية والمصادر الإسلامية في رسالتها للماجستير وفي مشروعات عديدة شاركت فيها كباحث مساعد أبرزها مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" الذي صدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، ما لبثت أن وجدت نفسها تعود راجعة بهذه الخبرة إلى مجال النظرية السياسية، واختارت مرة أخرى ما يشغلها فكريا، فإذا كانت قد بحثت وضع المرأة، فإنها متحيرة في وضع الأقليات في مجتمع إسلامي، ولأنها تعتقد أن الإجابة قد تبدأ من الإسلام، أو قد تبدأ من رؤى مغايرة حين نفهمها يتبين لنا توافقها أو تعارضها مع الإسلام، ويتم تقويمها وفق معاييره الدينية والإنسانية، فقد اختارت موضوع "المواطنة: دراسة لتطور المفهوم في الفكر الليبرالي" عائدة من الرؤية الإسلامية لقلب

النظرية السياسية الغربية، فهل كانت هذه عودة "عن" الرؤية الإسلامية؟ أو محاولة لتقويم النظرية السياسية الغربية بمنظور إسلامي؟

ملامح الإجابة في السطور التالية.

## أولاً: من المصادر الغربية للمصادر الإسلامية:

قـد يظـن القـارئ لرسالة "المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية" التي حصلت بها الباحثة على درجة الماجستير أن هدفها كان إثبات أن للمرأة دورا سياسياً.. بل ربما يذهب إلى حد أن يقول أنها استبطنت أن للمرأة دوراً سياسياً ثم عادت للمصادر الإسلامية تفتش عما يؤيد وجهة نظرها، ربما كما فعل آخرون حين تحدثوا عن الاشتراكية في الإسلام أو احـترام الإسلام للحقوق الفردية أو حقوق الإنسان في الإسلام، وربما يفسر من يظن هذا ذلك بصعود دراسات المرأة والدراسات النسوية وأن الباحثة تأثرت بها. والحق أن الباحثة ـ لـلطرافة ـ قد بدأت البحث بافتراضات معاكسة تماماً.. فقد كانت قناعتها التي تولدت عـبر حركتها في الدائرة الواسعة للحركة الإسلامية في الثمانينات أن المرأة ليس لها دور سياسي.. وأن رسالتها السامية هي التفرغ لبناء الفرد الصالح في داخل الأسرة،لكن أسئلة وتحديات كثيرة في ملف المرأة في الإسلام كانت دوماً تثير علامات الاستفهام في ذهنها، لـذا فقـد بـدأت البحث دون افتراضات مسبقة، وربما يكون هذه هو أول دروس الخبرة البحثية للبحث في مجال النظرية السياسية الإسلامية: إخلاص النية وصدق الطب ورجوع الافتقار.

وقـد يـندهش الـبعض ويظن هذه "موعظة" لا مجال لها هنا في البحث العلمي، لكن نذكـره بفكـرة الموضـوعية التي طالما درسناها في مناهج البحث بل وثار حولها لغط وجـدل، بين الموضوعية والذاتية مروراً بالذاتية المشتركة كحل وسط **Objectivity , Subjectivity , Inter – Subjectivity**.

الـباحث فـي المصادر الإسلامية يبحث عن الحق.. والعدل.. وعليه أن يخلص في البحث، وينقي قلبه ليستقبل هذا الحق والعدل..ويفهم (ففهمناها سليمان).

وإذا كـان السند له هو نص في ا لكتاب و حديث شريف أو مذهب فقيه فإن "العثور" على النص الصحيح ـ المناسب ـ الكاشف ـثم فهمه على الوجه الصحيح هو من توفيق الله.. وفتح من الله.. ويستعصي هذا الفهم على قلب "غير موضوعي" يفتش عما يريد هو في النص ولا يسترشد بالنص ليعرف حكم الله.. أو يلتمس سننه في الأنفس والآفاق.

أما عند التعامل مع النصوص ذاتها فإن الباحث عليه أن يتعلم الدرس الثاني: كيف تقرأ نصاً شرعياً أو تبحث في الفقه؟

ولنبدأ بكتاب الله، إذ أن البحث في مجال السياسة هو بحث في مجال المتغيرات الاجتماعية، وليس الثوابت الإيمانية أو العبادات بالمعنى الضيق، لذا فإن قراءة الآيات والرجوع للتفاسير يتم لإدراك كيف فهم المفسر النص ثم كيف وظفه الفقيه كدليل.. ولماذا؟

ويحضرني هنا مثال الخلاف والجدل الفقهي حول جواز تولي المرأة الولايات الكبرى.. فقد وجدت الباحثة أن جمهور الفقهاء كان ضد ولاية المرأة المناصب الكبرى في الدولة الإسلامية، بل أن تولي القضاء محل خلاف، ووجدت أن الدليل الأساسي كان في "قوامة" الرجال على النساء..

**فكانت الرجعى للقرآن لتكشف أمرين:**

أولهما: أن الاستخدام القرآني للقوامة كلفظ ورد في ثلاث مواضع: اثنين يربطا القوامة بالإيمان والشهادة على العالمين والقسط (العدل) أما الثالث فكان قوامة الرجال على النساء، فهناك إذاً قوامة للمؤمنات في المجال العام ثم انفراد للرجال بالقوامة في المجال الأسري، وبذا هناك تركيب للمفهوم وتداخل..

والأمر الثاني: أن القرآن قرر للمرأة ولاية متساوية للنساء والرجال في المجال العام.. ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾(التوبة: ١٧)، ثم وجدت الباحثة قصة سبأ في القرآن.. فعادت للفقه لتجد قاعدة أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ما ينسخه أو تعارض مع أصل..

لكنها سرعان ما تساءلت: وهل قدرة ملكة سبأ كانت شرع؟ أي هل للمرأة "أهلية" سياسية أم لا؟ وبذا فإن التشريع ليس هو الوصف الأمثل لما نحن بصدده، وهذه القاعدة ليست هي الملائمة، فالمرأة قادرة أو غير قادرة.. ثم الشرع يضبط الحركة مع القدرة، أو يمنع لافتقادها.

ثم استمر البحث مع دليل الإجماع، فقد بحثت الباحثة في الفقه في نظرية الإجماع ثم في الإجماع في هذه المسألة تحديداً لتجد أن هناك "جمهور" من الفقهاء في منع تولي المرأة الولايات العامة / والكبرى، لكن ليس هناك "إجماع"، ووجدت ("إكتشفت" لأنها

جاهلة) أن الإجماع المتأسس على المصلحة لا يلزم من يلحق لأن المصالح تتغير.. وهكذا وهكذا. ومع هذا الأخذ والرد والتحرير والتدقيق يتعلم الباحث كيف..يفكر!

دروس أخرى كانت دروس التعامل مع الحديث النبوي:

أولها: الحذر من التصنيف، وفوائد القراءة الكلية: الروحية والنظرية.

فقد وجدت الباحثة أن الأحاديث "المتداولة" في الثقافة الشفهية (الخطب/الحلقات) في الواقع، والمستخدمة كدليل في الكتابات الفقهية الحديثة والقديمة عددها محدوداً جداً، أبرزها "النساء ناقصات عقل ودين".. وبذا يسهل الطعن في أهلية المرأة، لكن هل يؤخذ حكم من حديث أو آية؟

لذا كان لزاماً العودة إلى صحيح البخاري وقراءته كاملاً لعدة أسباب.

أولاً: لأنه ليس كتاب حديث وحسب بل هو أيضاً مع ذلك كتاب سيرة، فيه السيرة الاجتماعية للرسول ﷺ المبثوثة في الأحاديث النبوية والتي قد تغفلها كتب السيرة.

ثانياً: أن قراءته كاملاً تعطي صورة كاملة لحياة الرسول وحياة الصحابة معه.. وبذا تنقل صورة متكاملة وليست جزئية عن طبيعة هذا المجتمع الأول.. وتطوره.

ثالثاً: أن القراءة الكاملة تنقل للعقل والقلب حكمة كلية ومعرفة "شخصية" ـ إذا جاز التعبير ـ بالرسول ﷺ وشخصيته وتربيته للمجتمع الأول. والسياقات الاجتماعية وغيرها.. وكيف تمت.

ومثال بارز كان رصد وضع المرأة في المجتمع الإسلامي الأول وتعامل رسول الله ﷺ مع النساء.. ورؤيته لدور المرأة..

ومثلما كان متن الحديث على لسان الرسول ﷺ هاماً في هذا الصدد كانت "الحواشي داخل المتن" أي ما هو في المتن لكنه ليس نص كلام الرسول.. ومثال ذلك حديث طويل يرويه عمر بن الخطاب عن الأزمة التي كادت تؤدي لتطليق الرسول لنسائه والتي قد لا يلفت "التصنيف والتبويب" لها نظر الباحث في موضوع المرأة والسياسة، فلا يقرأ الحديث ويمر عليه دون أن يقف، لكن الحديث يتضمن عبارات بالغة الدلالة والأهمية حيث يقول ـر بن الخطاب "كنا قوم نغلب نساءنا فلما هاجرنا كان الأنصار قوم تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار فصخبت يوما على امرأتي فراجعتني فأنكرت عليها أن تراجعني فقالت وما لي لا أراجعك وابنتك تراجع رسول الله (تقصد حفصة).. وهكذا.

فيذهب عمر لابنته ينهاها عن ذلك.. ثم يبلغه بعد حين نبأ تظاهر زوجتين من زوجات الرسول عليه.. ثم موقف تخيير زوجاته بين السراح الجميل والصبر على حال بيت النبوة القدوة.. وهكذا فيما لا يهم الباحث من تفاصيل.

لكــن ما ذكره عمر يجب أن يوليه الباحث عناية بالغة: أولاً هناك اختلاف في مكانة المــرأة بين مجتمع مكة ومجتمع المدينة، ثم هناك هجرة أثمرت اختلافاً وتفاعلاً.. وهناك اتجاه للتفاعل باتجاه تمكين المرأة وليس العكس.. ثم هناك قوة مساندة لحركة تفعيل المرأة هــي قوة النص الديني.. ففي حديث آخر يروي عمر بن الخطاب: "ما كنا نعد سناء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم" فكان النص الديني عامل رفعة لشأن المرأة وسند لرفع مكانتها.

ويصـــبح الســؤال فـــي ذهن الباحث السياسي والاجتماعي: متى وكيف ولماذا يسير الــتطور الاجتماعي معكوسا: من التوسعة إلى الضيق؟ ومتى وكيف ولماذا يوظف النص الديــني للانتقاص من الحقوق الشرعية التي جاء بها الإسلام للمرأة ويصبح سلاح قهر لا أداة تحرير؟

إن النصـــوص التي يتوقف أمامها الفقيه بحثاً عن حكم ليست هي بالضرورة تلك التي تستوقف الباحث الاجتماعي والسياسي بحثاً عن صورة متحركة للواقع الاجتماعي. والفقيه يـــبحث في الأدلة وتزامنها ليرى أمر مثل النسخ وتعديل الأحكام، لكن الباحث يفعل ذلك ليـــرى حـــركة النص في التاريخ، والسياقات الاجتماعية التي يعكس النص تغيرها.. مثل اختلاف سلوك عمر بن الخطاب من وأد ابنته قبل الإسلام، والغيرة الشديدة على نساءه بل ونســـاء الرسول حتى نزلت آية "الحجاب" لنساء بيت النبوة، وموقفه في "لم نكن نعد سناء أمـــراً"، ونقـــده لـــبعض نسوة قريش اللاتي كن يسألن رسول الله ويعلو صوتهن فنهرهن والرســـول يضحك، ثم هو بعد ذلك وبعد سنوات من الإسلام ومن تأديب القرآن والرسول هو عمر الذي لا يمنع زوجته من الذهاب لصلاتي الفجر والعشاء في المسجد لأن الرسول أذن لهـــن، وهـــو الذي يسمع صوت امرأة يعلو ترده في أمر المهور للآية القرآنية، وهو الـــذي يولـــي "الشـــفاء" حسبة السوق، ويقف طويلاً ينصت للمرأة التي نزلت فيها سورة المجادلة تنصحه مستوقفة إياه مليا في الطريق، ويتفقد الأرامل ويتحسس أحوال الرعية من النساء- زوجات وأمهات- ويأخذ من التدابير ما يحفظ لهن حاجاتهن واحتياجاتهن.

وبخـــلاف الفهـــم والـــنظر يصبح لدى الباحث مع الوقت والدراسة يقين لا في إثبات مســـلمات لديه، بل في أنه إذا بحث وسأل واسترشد بالعلماء وظل بدأب يطالع سيجد من الله البرهان لما ينشد من حق وعدل.

وأخيـــراً فإن من أهم الدروس كان: الدراسة المقارنة تكشف مساحات الفراغ البحثي، والأهم أنها تبرز التمايز والخصوصية، وتحفز التجديد والاجتهاد.

فـــلم يكـــن موضـــوع المرأة يكفي للوصول لرؤية دون العودة إلى السياقات الأوسع لتعديـــلها مـــع إعـــادة:"تحريـــر" مسائل والقضايا، فالحديث عن المرأة والبيعة أو المرأة والشـــورى يســـتلزم بداية إعادة النظر في مفهوم وتطبيق الشورى في النظرية السياسية الإســـلامية، فإذا كانت تفاصيل مثل: الفتنة والاختلاط وما شابه عند ممارسة الشورى أو الـــبيعة قد تتخذ ذريعة لسد باب المشاركة، فإن تحديد حدود العلاقة الوسطية بين الجنسين ثم وضع آليات الشورى في زمن المؤسسات والتقنيات (وصولاً للانتخاب عبر الانترنت) يسقط الكثير من التحفظات، والكلام عن مشاركة المرأة في البرلمان قد يصبح لا دلالة له عـــندما نعيد قراءة فكرة التمثيل النيابي الديمقراطي ذاتها ونتساءل: هل الرؤية الإسلامية أقرب للديمقراطية النيابية أم للديمقراطية المباشرة؟ وهل الأحزاب والبرلمانات هي الصيغ الوحيـــدة أم يكـــن تفعيل مؤسسات للتمثيل مثل مسجد الحي أو مجلس القبيلة، أو المجالس المحلية.. وهكذا.

فقـــد بـــدأ البحث بالمرأة وانتهي بإعادة تقويم كثير من الأبنية والعلاقات السياسية نقداً لـــلرؤية الغربية السائدة وللرؤية الإسلامية التقليدية معاً وبرزت الحاجة لاجتهادات تحفظ مقاصد الرؤية الإسلامية الاجتماعية والسياسية، بل تمت في نهاية دراسة الماجستير إعادة تعـــريف السياســـة ونقـــد حصرها في مساحة القوة والسلطة والبناء الهرمي والمؤسسات السياسية، وإدراك الحاجة إلى توسيع قاعدة "المجتمع" في الممارسة السياسية، وحين تصبح مســـاحة الاجـــتماع أكـــبر من مساحة النخب في الممارسة السياسية فإن المرأة يتم تفعيل دورهـــا دون اعتســـاف أو افـــتعال لأن هذه مساحتها الأصيلة التي تتحرك فيها بين العام والخاص بسهولة، في أبنية أكثر حساسية للإنساني والتراحمي.

أيضـــاً عـــندما نقرأ أفكار النسوية الغربية ونظريتها المعرفية ندرك أهمية التوحيد في علاقـــة الرجل بالمرأة، فتجسد الرب في جسد رجل في العقيدة التي آلت لها المسيحية بعد قـــرون كـــانت مصدر الثورة ضد الرب –الأب، أما في ظل منظومة الله فيها ليس كمثله

شـــيء فأمـــام النساء مساحة الولاية العادلة والمساواة الإنسانية مع الرجال أمام الله، وبذا تصـــبح المقارنـــة مدخـــلاً لتعميق وشحذ النظرية دون وقوع في محاكاة،أو مجرد رفض ومناقضة.

## ثانياً: من العلوم الإسلامية للعلوم السياسية: العودة برؤية كلية توحيدية

عـــندما اختارت الباحثة في دراسة الدكتوراه أن تبحث في موضوع المواطنة وتطور هذا المفهوم في الفكر الغربي الأنجلو أمريكي المعاصر كانت تحمل هماً سيظل معها بعد الانـــتهاء- إن شاء الله -هو وضعية الأقليات في المجتمع الإسلامي، ولأنه كما ذكرنا لا يهـــم من أين نبدأ بل أين ننتهي.. فإن الباحثة وجدت أن الحل الذي يقدم بديلاً للذمة وأهل الكـــتاب هو "المواطنة" وكأن المواطنة كلمة سحرية والعلمنة بلسم شاف، حسناً، فلنبدأ من المواطـــنة، فإن وجدناها كذلك قبلناها.. (قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) ومرة أخـــرى: لا افتراضـــات مســـبقة ولا رجوع استظهار.. فلو وجدنا أن النموذج الليبرالي الغـــربي يحقـــق عـــبر المواطنة كرامة الإنسان بأكثر ما يحقق نموذج مؤسسي إسلامي مـــوروث قبلنا النظام ووظفناه كما وظفت الدواوين والأختام وبقية الأدوات والمؤسسات.. لكن البحث سار عبره سنوات حتى الآن (لم تنته الباحثة بعد) في مسار مختلف.

بـــدأت الباحـــثة باقتراب تحليل المفاهيم.. ووجدت أن "فوكو" يتحدث عن التفكيك. كي نفهـــم نفكـــك المفهـــوم لجزئيات.. مواطنة = مواطن + دولة +علاقة + حقوق وواجبات +مـــناخ وطـــني ودولي + رؤية للمجتمع وعلاقات المواطنين..الخ، فإذا أمكننا بعد هذا الـــتفكيك رصـــد التغير في المكونات نكون قد أجرينا دراسة ممتازة حول: تطور المفهوم تشرح كيف تم وما هي الدلالات الإضافية للمفهوم، مثل: مواطنة مدنية /سياسية تطورت لمواطـــنة اجـــتماعية كانت انعكاس لتطور الدولة ووظائفها من دولة حارسة لدولة راعية /رفاهيـــة وتطور الإنسان من فرد سياسي لكائن اجتماعي، والجماعة من رؤية نفعية إلى عدالة اجتماعية في ظل ليبرالية رأسمالية.

ثم ماذا بعد؟ ماذا بعد أن شرحنا وفككنا؟ هل هذا التطور له دلاله فلسفية؟ هل هو "جيد" بالمعنى الفلسفي والسياسي.. وهل قادتنا هذه الدراسة "لفهم" أي شئ؟

كـــان هـــذا هـــو السؤال الذي برز في ذهن الباحثة وهي ترصد تطور هذه المواطنة الاجـــتماعية العادلة إلى مواطنة جنسية تركز على حقوق الشواذ وجماعات النسوية تركز عـــلى حقـــوق المـــرأة، وجماعات الأقليات العرقية تركز على المواطنة الثقافية وحقوق

الأقـليات الـثقافية أو المواطنة متعددة الثقافات، فهل هذا مؤشر تعددية محمودة أم مؤشر تشـظي وتفـتت لـلهويات والأهداف، وتحول جماعة المواطنين إلى "جماعات" مواطنين ليسـت بالضـرورة متفاعلة بل متجاورة في لامبالاة سياسية تحت شعار "التسامح"، وأن المـآل هـو مجـتمع اللاانتماء الذي تنخفض فيه المشاركة الانتخابية ويشهد عزوفا عن المشاركة في قضايا الوطن بل وزهداً في الدفاع عنه..

كيف نفسر التحول ثم كيف نحدد إذا كان هناك ثمة مشكلة أم أن التطور جيد، أو ربما هو ليس جيد ولا سيئ.. بل ربما حتمي؟ (نهاية التاريخ؟) هل نحكم على التطور من سياق أو باردايم (رؤية كلية) مقابلة أخرى أم نحكم عليه ونفهمه من داخله؟

تعـلمت الباحـثة مـن القرآن (في الماجستير ) أن يتم فهم آليات ومنطق الرأي من داخلـه.. واخـتارت أن تـرد التطور إلى قيم المنظومة الليبرالية نفسها، فبدأت بالحداثة، وتصوراتها للإنسان، والدولة، والجماعة، ثم رصدت التطور ولماذا تم، فوجدت أن "فوكو" لا يقـدم لهـا أدوات كافيـة لتفسير التطور.. ووجدت أداة التفسير في الوسيلة ذاتها التي حـركت التطور وهيمنت عليه ثم تحولت من أداة إلى رؤية حاكمة يخضع التطور لآلياتها وهـي العلمـنة.. نزع القداسة عن الله وإعطاءها للإنسان كمركز للكون، ثم اكتشاف أن الإنسـان دون "تجاوز" و"ما وراء" هو مادة، وبالتالي خضوعه (إخضاعه) لقوانين المادة، وتحـول العلوم الاجتماعية في منهاجيتها وموضوعاتها إلى هذا الطريق، ومع الانتقال من الإنسـان/ المواطن في الوطن المقدس (من بقايا قداسة الله) إلى الإنسان المواطن المادي النفعي النسبي ثم التركيز على مصالحه النفعية النسبية، وقيمة النسبية ولأنه مادة فهو جسد وحسـب، وبالتالي يصبح غاية مواطنته هو تحقق جسده.. ومن هنا هذا الاهتمام بالجسد.. لكـنه اهـتمام بالجسد في منظور مادي، وبذا فهو يختزل الجسد في المتعة، فهو مرجعية ذاته وغايته النهائية.. وبذا يدخل الجنس (حقوق المخادنة وحقوق الشذوذ) في المواطنة.. وهكذا.

وبذا فإن النهايات والمآلات لا توافق البدايات التي كانت تتحدث عن إنسان عاقل رشيد ومجتمع مواطنين متساويين في وطن واحد بل آل الأمر إلى أمور أخرى؟ فأين المشكلة؟ المشـكلة في تفسخ المفهوم حتى يصفه البعض بأنه حدث له انفجار، وتفسخ المكونات بالتالي: الدولة ــ الإنسان ــ الجماعة ــ الهوية ــ والبيئة (العولمة).

فهــل هــناك أزمـــة أم أن هذا "جيد" بالمعنى السياسية؟ حرية وعدالة وحقوق إنسان ومساواة؟ (لاحظ: قيم مطلقة!!)

لا تظهر الأزمة إلا إذا وضعت في مقابلها (كما فعل نقاد الحداثة والليبرالية من داخل النســق الغــربي) إحصاءات التردي الاجتماعي، ومعدلات الجريمة ـــ وانهيار مؤسسات المجــتمع وأولها الأسرة، وتزايد العنف الاجتماعي ثم العنف العسكري (الإبادة الجماعية) للآخر (وتوظيف التكنولوجيا في ذلك بمهارة) وهكذا.

الأمـــر لا يفيــد فيــه فوكــو، فهو لا يزودنا بتوجيهات أو إرشادات تشغيل نجمع بها الأجــزاء الــتي تفككت من الكل الذي بدأنا به، لابد من رؤية كلية.. تجمع الشتات وتعيد ربــط الأجزاء وتقويم التحولات والتغير.. والتقويم لا يعني فقط الحكم عليه.. بل "تقويمه" أي رده لمقاصـــده الــتي بــدأ بها، وجمع الفئات ربما بذات الفلسفة التي انبنى عليها مع تقويمها هي الأخرى لتجنب المآلات التي تناقضت مع الرؤية المثالية.

تلك الرؤية وجدتها الباحثة في المدرسة الفلسفية الألمانية التي لم تفقد "المتجاوز" و"المـــا وراء" أبداً، بل ظلت تؤمن به في التاريخ، وفي الإنسان والظواهر الإنسانية، وفي المعاني والمفاهيم، وبتوظيفها يتم جمع الشتات المادي في رؤية ترصده وتقومه.

فوكــو لا يصلح.. جادامير وهابرماس أكثر تفسيرية (وليسوا "أفضل" أو "أسوأ"..فقط أكــثر تفســيرية) فـــي تحليل ما يحدث حين يغيب المتجاوز / الما وراء.. وتسود المادية الطبيعة فقط.

ونعــود للمفهوم..هل تكفي "إعادة بناءه" **Reconstruct** أم نحن في حاجة إلى إعادة إدراكه ابتداءً **Re-conceptualize** !

أيــن هــذا مــن الإسلام؟ ما صلته بالخبرة البحثية في الماجستير؟ مع الفقه والحديث والقرآن؟

# في مفهوم "المجتمع المدني": خلاصة خبرة بحثية

أ. هشام جعفر

**تقديم:**

يهـدف هذا المقال - بشكل أساسي- إلى إعادة تعريف مفهوم "المجتمع المدني"، ليس بغـرض تبني تضميناته الفلسفية، وإنما بهدف بيان الأسس الفلسفية التي يمكن أن نؤسس عليها مفهومنا للعمل الأهلي، مع توضيح الخبرة الحضارية التي يمكن أن تساهم بها أمتنا على المستوى العالمي في إثراء النقاش والجدل الدائر حول هذا الموضوع.

إن إعادة البناء هذه، عملية منهاجية بالغة التعقيد؛ لأنها تتضمن عمليات عديدة تتكامل فيما بينها، وبالمناسبة فهذه العمليات ليست قاصرة على موضوع العمل الأهلي، وإنما تمتد لتشمل غيرها من القضايا والموضوعات التي تتعلق بمناطق الاحتكاك الحضاري والثقافي بين أمتنا والغرب، وهذه العمليات المنهاجية المركبة من شأنها أن تؤدي بنا إلى أن نمسك الميـزان ثم نستورد ما هو موزون لنقوم نحن بوزنه، وعلى هذا فإننا لسنا ضد الوافد أياً كـان، ولكن ضد أن نستورد الميزان من الآخر لنزن به، ونحن بهذا الشكل نطرح رؤية انفتاحية حقيقية يعبر عنها كلمة أو مصطلح اجتهاد في الرؤية الإسلامية، الذي يعني النسق المفـتوح وليـس النسق المغلق المصمت، ولكنه يظل في النهاية اجتهاداً نابعاً من الذات الحضارية لأمتنا.

**هذه العمليات هي:**

١- جـانب تصور عقدي يحرر الموقف الفلسفي للإسلام، ويبين التصورات التي يستند إليها العمل الأهلي، وبالمقابل فإن هذا الموقف العقدي يتطلب إدراك الأسس الفلسفية التي تستند إليها الحضارة الغربية، أي إدراك ملامح الرؤية الكونية الغربية وتأثيرها في مناهج ومقتربات ومفاهيم ومظاهر الحضارة الغربية.

٢- جانب فقهي تشريعي يؤصل المبادئ والأصول العامة، كما يرسم الضوابط والحدود للموضوع المطروح.

٣- جـانب واقعـي يتعـلق بالصيغ والأشكال المؤسسية والتنظيمية التي تم من خلالها التعـبير عـن العمـل الأهـلي في الخبرة الحضارية لأمتنا، فهذه الأشكال والصيغ المؤسسـية تكشف عما استقر في الضمير الجمعي للأمة، وانتقل من ناس إلى ناس

بالتقبل الشعبي العام.

وعلى هذا فإن هذا المقال ينقسم إلى النقاط الأربع التالية:

**أولاً: في المفهوم وتضميناته الفلسفية كما ظهر في خبرته الغربية.**

**ثانيـــاً: إعادة التفكير في المفهوم من وجهين:الأول التعريف وبيان المقومات، الثاني الأسس التي يستند ويتأسس عليها في الرؤية الإسلامية.**

**ثالثاً: العلاقة بين العمل الأهلي أو الأمة والدولة في الخبرة الحضارية لأمتنا.**

**رابعا: خلاصة الخبرة البحثية.**

## أولاً: في المفهوم وتضميناته الفلسفية:

أ - في المفهوم:

"المجتمع المدني- العمل الأهلي- القطاع الثالث- القطاع غير الربحي- القطاع التطوعي- القطاع غير الرسمي- القطاع غير الحكومي...".

هذه مجرد أمثلة للمفاهيم المستخدمة في الدراسات والأبحاث والمقالات (الأدبيات) العربية التي تتعرض للعمل الأهلي. وهذا الاستخدام الكثيف للمفاهيم لا يمثل فقط تهاونًا واستسهالاً في التعامل مع قضية المفاهيم والمصطلحات التي تجعل البعض ينتقل من مفهوم لآخر في الدراسة الواحدة دون أن يعنى ببيان الفروق بين هذه الاستخدامات المتعددة(١)، ولكن يعني في نفس الوقت أن المفهوم -باعتباره تصورًا وإدراكًا في الذهن- لم يتحول بعد إلى مصطلح -ما تعارف عليه أهل فن معين- تم الاستقرار أو الاتفاق على تحديد دلالته.

وهذا الأمر له تداعياته في هذا المجال البحثي الجديد نسبيًا:

١ - حيث يلاحظ وجود اضطراب شديد في تحديد ماصدقات هذا المفهوم أي تلك التي تدخل فيه والتي تشذ عنه، فالبعض(٢) يدخل "الأحزاب السياسية" ضمن مفردات المجتمع المدني، وفي نفس الوقت يخرج منه "النقابات العمالية" دون سبب واضح. فتنظيمات المجتمع المدني تشمل وفقًا لهذه التعريفات كلاً من: الجمعيات، والروابط، والنقابات المهنية، والأحزاب، والأندية، والتعاونيات.

وهذا الاضطراب لا يجد سنده فقط في جدة هذا المجال البحثي في الدراسات السياسية والاجتماعية العربية، ولكنه يعود في بعض جوانبه إلى ازدواجية واضطراب الواقع القائم بصورة جعلت منه طبقات متجاورة ومتداخلة، ولكنها غير ممتزجة امتزاجًا كاملاً، فالنقابات المهنية في مصر -على سبيل المثال- يمكن أن تدخل ضمن مفردات "المجتمع المدني" من وجه، وتخرج عنه من وجه آخر، فالإلزام في العضوية شرط من شروط ممارسة المهنة، وهذا ينافي مقوم الطوعية باعتباره أحد أهم مقومات تعريف "المجتمع المدني"، ولكن ما تزال النقابات كذلك مؤسسات وسيطة "تملأ المجال العام بين المؤسسات الإرثية ومؤسسات الدولة لتحقيق مصالح أفرادها".

٢ - وهذا الاضطراب لم يؤثر فقط على تحديد ما صدقات المفهوم، ولكنه امتد ليشمل أيضًا مقومات المفهوم، فالبعض(٣) يجعل "للمجتمع المدني" ثلاث مقومات، هي:

الفعــل الإرادي الحــر، والتــنظيم الجمــاعي، وركنًا أخلاقيًا سلوكيًا ينطوي على قبول الاختلاف والتنوع بين الذات والآخرين، ويضيف البعض الآخر(٤) إلى هذه المقومات عدم استهداف الربح. وقد اتخذ البعض(٥) من المدخل القانوني سبيلاً لتحديد مقومات أو ملامح المفهــوم، فالمنظمة غير الحكومية -وفقاً لتعريف المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المــتحدة فــي قراره الصادر رقم ٢٧ لسنة ١٩٥٠- "هي تلك المنظمة التي لا تنشأ عن طريق اتفاق فيما بين عدد من الحكومات".

إن هذا الاضطراب في تحديد مقومات المفهوم كانت له تداعياته على بعض الدراسات التي تناولت الواقع العربي بالدراسة والتحليل:

٢/١- فعــلى الــرغم من وجود اتفاق بين عدد من الدراسات على استبعاد التنظيمات الإرثية أو العائلية والقبلية من المجتمع المدني باعتبارها منظمات لا يملك الفرد خيارًا في الانضــمام إليها من عدمه، فإنه نظرًا لفعالية هذه التنظيمات في بعض البلدان العربية فإن هــذا دفع هؤلاء دفعًا إلى التطرق إلى دور "التنظيمات التقليدية في زي حديث"(٦) في بناء المجتمع المدني، حين جعلوا لهذه التنظيمات دورًا هامًا في حماية كلٍ من المجتمع المدني والدولــة عــلى السواء، ولكنه على الرغم من ذلك لم يعترف بها داخل مفردات المجتمع المدني.

٢/٢- عــلى الــرغم من محاولة بعض الباحثين -خاصة د. أماني قنديل- تعديل أو الحوار مع المفاهيم والاقترابات المنهاجية الغربية "الأمريكية أساسًا" المتعلقة بهذه الظاهرة لتــتواءم مع دراسة الواقع العربي، فإنه يلاحظ من تتبع الدراسات المختلفة لهذا الموضوع أن الاهــتمام قــد تركز على نفس الموضوعات والقضايا البحثية التي تهتم بها وتطرحها الدراســات الغــربية مــثل: المرأة- المنظمات الرقابية - منظمات التنمية...، ولم تحظ المؤسســات أو التــنظيمات الموروثة؛ سواء اتخذت شكل التعبير عن دوائر انتماء فرعية مثل الطرق الصوفية، أو أخذت شكل المؤسسة الوظيفية مثل "الأوقاف"، وانصب الاهتمام فــي هــذا المجال على دراسة علاقة الحركة الإسلامية بمؤسسات المجتمع المدني، وهذا استثناء يؤكد الملاحظة ولا ينفيها.

٣ - يلاحظ أن معظم التعريفات المقدمة للظاهرة هي تعريفات سلبية، بمعنى أنها تقدم المفهوم في علاقته بمفاهيم أخرى أكثر استقرارًا وتبلورًا لمقوماتها وتحديدًا لدلالتها وبيانًا لماصدقاتها:

- فمفهـوم القطـاع الثالث، هو لتمييز القطاع الأهلي عن كلٍّ من القطاعين الخاص والحكومي.

- والقطاع التطوعي هو القطاع غير المستهدف للربح، وهو أحد المقومات التي تميز العمـل الأهـلي، ولكـن تظل مشكلة هذا المصطلح أنه مع نمو هذا القطاع، وخاصة في منظماته الكـبيرة أصـبح المحترفون فيه يمثلون الأكثرية، وفي العالم الثالث والعالمين العـربي والإسـلامي أصبحت هذه الظاهرة -ظاهرة المحترفين- لافتة ضمن المنظمات الحديثة أو العمل الأهلي الجديد، حين تتزايد الفئات أو النخب التي تحترف العمل في هذه المؤسسات.

- القطـاع غيـر الرسـمي وغير الحكومي، ويقصد به تمييزه عن القطاع الرسمي الحكومـي، إلا أنه نتيجة التداخل بين القطاعين الحكومي وغير الحكومي في العالم الثالث جعلت البعض يطلق على بعض المنظمات الأهلية لفظ المنظمات غير الحكومية "NGOS"، نـاهيك عـن الغموض الذي يحيط بالمفهومين، فالقطاع الأهلي يضم كل ما هو "غير حكومي" و"غير رسمي"، إلا أن كل ما هو غير حكومي وغير رسمي يتسع اتساعًا شديدًا ليشـمل -ضـمن ما يشمل- "القطاع الخاص" الذي يتعاظم دوره وتزداد فعاليته في ظل تقلص مساحة وحجم دور الدولة.

ولعـل السبب الكامن وراء تحديد المصطلحات بالنفي "غير الحكومي- غير الرسمي" وليس الإثبات: يعود في جزء كبير منه إلى اتساع حجم ومساحة دور الحكومة في البلدان الصـناعية فـي أعقاب الحرب العالمية الأولى، كما في الدول النامية في الستينيات عقب الاسـتقلال عـن الاسـتعمار، وقـد اسـتمر هذا الحجم المتضخم للحكومات حتى أوائل التسعينيات من هذا القرن في البلدان الصناعية المتقدمة.

وإذا كان الغموض الذي يتلبس بمفهومي المنظمات غير الحكومية وغير الرسمية يتأتى من اتساع مجال الحكومي؛ فإنه يتأتى أيضًا من الغموض الذي يحيط بمفهوم "الحكومة"؛ إذ فـي أحيـان كـثيرة يسـتخدم تعبير الحكومة بصور مختلفة في السياقات المختلفة، فهذا المصـطلح يمكن أن يعني عملية الحكم؛ أي ممارسة السلطة، ويمكن أن يعني وجود تلك العمـلية في حالة وجود "حكم منظم"، وأخيرًا: يمكن أن يشير الاصطلاح إلى الطريقة أو الأسـلوب أو الـنظام المسـتخدم للحكم في المجتمع، أي هيكل وترتيب المناصب وكيفية

تداخلها، وكيفية ارتباطها بالمحكومين، إلا أن الأخطر أن الاستعمال الدارج يستخدم مصطلحي الدولة والحكومة على أنهما مترادفان[٧].

**ب- الأسس الفلسفية لمفهوم المجتمع المدني في خبرته الغربية:**

لا يمكن بحال عزل مفهوم "المجتمع المدني" عن السياق التاريخي الذي نشأ فيه، ونقصد بالسياق التاريخي هنا نشأة المفهوم داخل التشكيل الحضاري الغربي باعتبار المفهوم بلفظه والدلالات التي يحملها، والمضمون الذي يحدده - قد نشأ وتطور داخل هذا التشكيل بواقعه وصراعاته الاجتماعية والفكرية.

إن هذا التاريخ من شأنه أن يدلنا أولاً على الظروف التاريخية التي أحاطت بتشكيله وتشكله حتى استقر الحال على ما هو عليه الآن من طرحه "كقيمة مرجعية حاكمة" - أو ينبغي أن تحكم - حركة التطورات العالمية في علاقة المجتمع بالدولة وفي تحقيق النظام الديمقراطي.

كما أن إدراك هذا التاريخ من شأنه أن يوضح لنا ثانياً التضمينات الفلسفية التي تقف وراء المفهوم فتلتبس به ولا تنفك عنه، وهذا الإدراك من شأنه أن يساعدنا - نحن العرب والمسلمين - على تحديد أو بناء موقف أكثر تركيباً وعمقاً في النظر إلى مفهوم "المجتمع المدني" والتفاعل معه.

وثالثاً فإن إدراك الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة المفهوم تساعدنا على بلورة وتحديد الملابسات التي يجب أن نعيها عند نقل المفهوم -الذي نشأ داخل تشكيلة حضارية ما- إلى التشكيلية الحضارية للأمة بقيمها وفلسفتها ونظرتها للكون والحياة والإنسان.

إلا أن هذا الرجوع إلى تاريخ المفهوم في تشكيلته الغربية يجب أن يقترن بالوعي بصيرورته التاريخية ومآلاته التي انتهى إليها في واقعنا المعاصر؛ بعبارة أخرى فإن الرجوع إلى تجربة المجتمع المدني في الغرب لاستيعاب مفهومه أمر ضروري ولكنه غير كاف؛ إذ يجب أن تقترن هذه العودة بوعي تاريخي لمسار التجربة حتى اللحظة الراهنة لا التوقف عند عصر الأنوار أو نصوص جرامش[٨].

مفهوم "المجتمع المدني" - في جذوره التاريخية - نشأ في إطار الصراع بين القديم والجديد في أوربا في القرن السابع عشر والثامن عشر، أو بعبارة أخرى فقد نشأ المصطلح في إطار التخلص من "أزمنة العصور الوسطى"، وفي إعلان القطيعة مع النظام القديم جملة وتفصيلاً، والقبول بنظام جديد يقوم على أسس مختلفة ومخالفة، وقد التبس هذا

الصراع بمعارك فكرية وأيديولوجية، كما ارتبط بقوى اجتماعية صاعدة وأخرى مندثرة، وقد تركت هذه المعارك آثارها على الأسس الفلسفية التي يتأسس عليها المفهوم – مفهوم المجتمع المدني – وينطلق منها، وأهمها:

**١ - الصراع:**

والصراع هنا ليس قاصراً على الصراع بين المجتمع والدولة، كما يحلو لبعض أنصار المجـتمع المدنـي أن يصـوره، ولكنه صراع - أيضاً - بين الأفراد والتكوينات داخل "المجتمع" بغية تحقيق صالحهم الخاص، فالمجتمع المدني يعرف بأنه "مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة، لتحقيق مصالح أفرادها".

وإذا كـانت نشأة مفهوم المجتمع المدني قد تمت في إطار الصراع بين الأفراد لتحقيق مصـالحهم الخاصة، فإنه أيضاً نشأ نتيجة الصراع بين الدولة والمجتمع المدني في أوربا، وفـي ظـل تطـورات العلاقة التي قامت بينهما حين تكونت لدى الدولة إرادة السيطرة والاحـتواء، وتُكـون فـي المجتمع نزوعاً نحو مزيد من الاستقلال والتمايز عن الدولة، ودعوة إلى التقليل من ثقل حضورها.

إن نشـأة "الدولـة القومية" في أوربا ذات دلالة هامة في فهم الملابسات التي أحاطت ببروز مفهوم المجتمع المدني، فقد كانت الدولة سبيلاً أساسياً، وأداة ناجحة في التخلص من العصـور الوسـطي والانـتقال إلى العصـور الحديثة. كانت "الدولة القومية" أداة توحيد لـلقوميات المتبايـنة والمنقسمة بشدة في أوربا، كما كانت السبيل لتحقيق "السوق الواحدة" الـتي تعد متطلباً أساسياً من متطلبات الانتقال من مرحلة الإقطاع إلى مرحلة الرأسمالية؛ لأنهـا – أي السوق الواحدة – سبيل تبادل السلع والخدمات بحرية كاملة، وما يرتبط بذلك من إنتاج كبير ووفير يسمح بهذا التبادل.

فـي هـذا السياق، ولتحقيق هذه الأغراض، تغولت الدولة القومية في أوربا، وزادت سطوتها على المجتمع؛ حيث نيط بها إنجاز كثير من المهام والأدوار لصالح بعض الفئات الاجـتماعية الصاعدة وبخاصة الفئة الرأسمالية، وقد تأكد هذا التوسع في دور الدولة مع المرحلة الاستعمارية حين تحولت الدولة إلى أداة الاستعمار الغربي ووسيلته الأساسية.

كـل هـذه التطورات أدت إلى ميل الكفة لصالح الدولة على حساب المجتمع، ثم في تطـور آخـر كان لا بد للمجتمع أن يعود للتوازن بينه وبين الدولة، وهنا ملاحظة جديرة بالـتأمل، وهي أن بعض دعاة المجتمع المدني في بلداننا يحلو لهم أن يروجوا لأسطورة

"الفصـــل الـــتام بيـــن الدولة والمجتمع، أو الصراع الدائم والمستمر بين الاثنين، وهؤلاء يتناسون أو يتغافلون عن أن هذا الفصل ليس هو واقع الحال بين الطرفين في الغرب، ولم يكـــن كذلـــك فـــي الماضي: فقد نشأ كل من الدولة والمجتمع متضافرين لتحقيق "مشروع الحداثـــة" وفي إطار التحول عن القديم، وهذا لا يعني بالطبع عدم وجود قدر من الصراع بيـــنهما، ولكنه صراع على حدود الفعل ومساحته، وليس على المقصد من وراء الفعل أو الغاية منه.

إن الصراع المتوهم بين المجتمع والدولة في واقعنا العربي والإسلامي من شأنه – كما يـــروج بعض دعاة مفهوم "المجتمع المدني"، أن يضعف كلاً منهما لصالح الخارج، وهذا هـــو خطورة نقل خبرة حضارية من واقع لواقع آخر دون إدراك خصوصياته وتوظيفاته فـــي الواقـــع الجديـــد، وتجدر الإشارة في هذا الصدد، إلى أن خبرة العلاقة بين المجتمع والدولة في الغرب أدت إلى إيجاد "اعتماد متبادل" بينهما لتحقيق مصالح وغايات الحضارة الغربية وأهدافها العليا.

**٢ – التعاقدية:**

التعاقدية من الأسس الفكرية التي يقوم عليها مجمل البناء الحضاري الغربي، فالتعاقدية تحكم علاقات الأفراد مع بعضهم البعض، كما ترسم مسار التفاعل بين الفرد والمؤسسات، وهـــي أســـاس علاقـــة الإنسان الغربي بالآخر (غير الغربي). وفكرة التعاقد تفترض أن الأفراد قادرون تماماً على الفهم الكامل لجميع القوانين الآنية والوقتية التي نتعرض لها في الحيـــاة، أو في الوضع الحالي أو التي نتعاقد عليه، كما أنها تفترض أني لو استطعت أن أسخر الآخر أو ألتهمه، فهذا من حقي طالما أن العقد يسمح لي بذلك، وأملك القدرة عليه.

يعـــود مفهوم التعاقد بجذوره الفلسفية إلى نظرية "العقد الاجتماعي" التي دشنها فلاسفة أوربـــا اعتباراً من نهاية القرن السابع عشر وخلال الثامن عشر، وهذه النظرية أحد أهم الجذور الفكرية والفلسفية لمفهوم المجتمع المدني، وهي تقوم على فكرة افتراض مؤداها أن الأفراد كانوا يعيشون في حرية تامة فيما أطلق عليه "حالة الطبيعة الأولى". يعيش كل واحـــد منهم مستقلاً وغير مرتبط بالآخر، أي دون أي ارتباط اجتماعي. وقد تنازل هؤلاء الأفـــراد عـــن جـــزء من إرادتهم مقابل العيش في مجتمع تتحقق فيه الرابطة الاجتماعية "المجتمع المدني"، أي أن المجتمع "الجديد" هو وليد عقد معين بين الأفراد، وهذا يعني أن كـــل الأنظمـــة الاجتماعية هي أنظمة إنسانية أي من صنع الإنسان؛ ومن ثم فإن المجتمع

ليس نتاجاً لإرادة إلهية أو قوى فوق الطبيعة.

وهكذا فإن نظرية العقد الاجتماعي التي جاءت لتهدم الأساس الطبيعي للنظام الإقطاعي وتستبدله بنظام جديد، تقوم على أساسين متكاملين، هما بمثابة أحد أركان الحضارة الغربية ذاتها:

**الأول: الفردية:**

يقــوم النظام الاجتماعي على عقد بين الأفراد الأحرار المتساوين بما يترتب على ذلك من حق الأفراد في تغيير النظام الاجتماعي القائم بعقد اجتماعي جديد يبرمونه فيما بينهم. فـــالعقد الاجتماعي يؤكد – إذن – على الإرادات الحرة للأفراد نشاطاً وبحثاً عن صالحهم الخاص، ويقوم كل فرد باعتباره ذاتاً مستقلة منعزلة عن الذوات الأخرى.

**الثاني: العلمانية:**

وهي تعني أن تأسيس النظام الاجتماعي يقوم به الأفراد متخلين فيه عن أية قوة أخرى غيـــر إرادتهم "الحرة"، والقوة المقصودة هنا هي قوة الكنيسة في العصور الوسطي، وما يرتـــبط بها من نسق قيمي وأخلاقي، فالفكر والممارسة الغربية في عصرها الحديث هي نـــتاج الفكـــر الوضعي، وإفرازاً لمنطلقاته التي هي في جوهرها تحلل دائم ومستمر من جميـــع القيـــود الأخلاقية والمعايير الثابتة، والقيم الحاكمة، والأطر المرجعية الملزمة من خـــارج البشـــر. عملية التحلل هذه توجد حالة من النسبية المطلقة بما يعنيه ذلك من عدم وجـــود معيار أو مقياس يمكن التمييز به بين الخير والشر، والظلم والعدل، بحيث تصبح المصلحة في اعتبار القوم هي المعيار الوحيد أو القانون المهيمن الذي يجب أن تعالج في ضوئه الشئون كافة.

**<u>٣ – المدنية:</u>**

وهـــو الأســـاس الثالث من أسس المجتمع المدني، ولفظة "المدني" في مفهوم المجتمع المدنـــي تتســـم بغمـــوض شـــديد(٩) فأحياناً تطرح في مقابل العسكري عند الحديث عن العلاقـــات المدنية العسكرية، وفي أحيان أخرى تطرح في مقابل الريف أو البداوة، إلا أن الأهـــم هـــو أنهـــا تطرح في مقابل الديني. هذا الغموض الذي يحيط بلفظة المدني يسمح لـــبعض دعاة المجتمع المدني أيضاً باستخدامه وتوظيفه لتحقيق أغراض يضمرونها: فهم فـــي بعـــض الأحيان يستخدمون لفظ المدني لاستبعاد جميع الحركات "الدينية" من تعريف المجتمع المدني.

والحقيقة أن لفظة المدني تعني المجتمع الحديث الذي قامت أسسه إبان عصر النهضة في أوربا، والذي قام على هدم جميع التكوينات الاجتماعية التقليدية والموروثة عن النظام القديم؛ لذا فالتعريف الذي يقدم للمدني – عادة – يستبعد التنظيمات الإرثية منه (الأسرة – القبيلة –...) ويقصره على التنظيمات الطوعية الحرة التي ينضمم إليها أحد الأفراد بملء إرادته وباختياره الحر.

والـتعريف بهذا المضمون يستبعد العديد من التكوينات الاجتماعية – التي أطلق عليها "التراحمية" – التي ما زالت فاعلة في واقعنا العربي، بل تشهد نمواً متزايداً قد يكون أحد أسـبابه الرئيسة أن الأدوات أو المؤسسات الحديثة – بما فيها الدولة ذاتها – لا تقوم بأداء وظائفها المنوط بها، وأهمها تحقيق قدر من الولاء لعموم مواطنيها، كما لا يشعر المواطن بانتماء حقيقي تجاهها، بل يشعر في أحيان كثيرة أنها غريبة عنه.

وهـذا ما باتت تؤكده الخبرة العالمية لمفهوم المجتمع المدني؛ فصورة المجتمع المدني الـتي نشأت في حالة نقض للطابع الديني للدولة والسياسة في زمن تاريخي معين لم تعد صـالحة لفهم صورة المجتمع المدني المتشكل مع التحولات العالمية الأخيرة؛ حيث لعب الدين دوراً في مناهضة المجتمع لسلطان الدولة في الدول الاشتراكية، وكذا التحولات التي شـهدتها الكنيسـة خـلال العشرين سنة الماضية، سواء أدبيات الفاتيكان وتحركات البابا ومواقـف كنائس أمريكا اللاتينية والإعلام الكاثوليكي بما يشير إلى عودة المسيحية كعامل محرك للمجتمع باتجاه الديمقراطية وحقوق الإنسان. (١٠)

لمـاذا الإصرار – إذن – على جعل المدني أو العلماني نقيض للديني على طول الخط وفي كل الأزمنة والأمكنة؟

وإذا كـانت مفاهيم الصراع والتعاقدية والمدني هي الأسس الفلسفية التي يقوم ويتأسس عليها مفهوم المجتمع المدني في خبرته الغربية، فإن المفهوم يستند إلى عدد من المقومات الأساسية أهمها:

١ – فكرة الطوعية: باعتبارها أحد أسس تكوين بعض التشكيلات المؤسسية والاجتماعية.

٢ – المؤسسـية: أو بالأحرى المؤسسات الوسيطة التي تنشأ لتملأ الفراغ بين الدولة والسلطة السياسية والأسرة، ولتقوم بوظائف ومهام متعددة.

٣ – أمـا العنصر الثالث فيتعلق باستقلال هذه المؤسسات عن السلطة السياسية، ومحاولة التملص من هيمنة الدولة وطغيانها على المجتمع.

٤ – وأخيراً، فإن المفهوم يرتبط بعدد من القيم والمفاهيم الأخرى التي لا تنفك عنه لزوماً وتلازماً أبرزها: مفهوم المواطنة، ومفهوم حقوق الإنسان، والمشاركة السياسية والشعبية، والإدارة السلمية للتنوع والاختلاف...إلخ.

إن الـتمييز بيـن الأسـس الفلسـفية التي يستند إليها مفهوم "المجتمع المدني"، وبين المقومات التي تمثل مؤشرات دالة عليه وموضحة لمضمونه؛ إن هذا التمييز من شأنه أن يساعدنا في بناء موقف أكثر تعقيداً وتركيباً في النظر إلى المفهوم والتعامل معه: فإذا كان الإنسـان المسلم – عند تعامله مع هذا المفهوم – يرفض الأسس الفلسفية التي ينطلق منها المفهـوم باعتباره يحمل نظرة للكون والحياة والإنسان تتناقض أو تتباين مع هذه الأسس، فإن الموقف من المقومات موقف مختلف؛ لأنه قد يقبل من هذه المقومات ويرفض، بل إن الخـبرة الحضارية لأمتنا تسمح بتقديم نموذج مختلف يمثل إسهاماً حقيقياً لها في صياغة الواقع والأفق العالمي المنشود، وهذا ما سأناقشه في الجزء التالي من المقال.

## ثانيا: إعادة التفكير في المفهوم:

### ١-التعريف وبيان المقومات

مـا يحسـن التأكيد عليه بداية أن المفاهيم المستخدمة التي سبقت الإشارة إليها لم تعد مجرد مفاهيم لم تتحول إلى مصطلحات، ولكنها تحولت إلى "منظور متكامل" أو بالأحرى "أيدلوجية" جزئية لا شاملة، باعتبار الأيدلوجيات الشاملة قد سقطت إلى حد كبير مع سقوط الاتحاد السوفيتي ونهاية الحرب الباردة.

مفهـوم المجتمع المدني -كمفاهيم أخرى كثيرة مثل حقوق الإنسان والبيئة...- أصبح مـنظورًا يتم النظر منه وتقييم كل فعاليات السلوك الإنساني من خلاله، فينظر من خلاله إلى التاريخ، تاريخ المجتمعات والحضارات، وواقع هذه المجتمعات، ومآلاتها المستقبلية، ولا يقتصـر الـنظر بالطـبع عـلى الـنظام السياسي، بل يتم التطرق إلى القيم الثقافية والاجتماعية الموروثة والسائدة في علاقتها بالمجتمع المدني.

بعـبارة أخـرى فإن مفهوم المجتمع المدني -وما ترادف معه من مفاهيم- قد اكتسب ذيوعًـا وانتشارًا في السياق الثقافي والسياسي العربي، حين انتقل من مجرد مفهوم علمي إلى شـعار، ثـم تحـول الشعار إلى قيمة مرجعية في حد ذاته، مثل مفاهيم الديمقراطية وحقـوق الإنسان، فمفاهيم المجتمع المدني تحولت في واقعنا العربي إلى منظومة متكاملة

يســتخدمها البعض -كما قدمت- بدلالات ومعانٍ ومضامين معينة، تمثل في أحيان كثيرة رؤيــته هــو لهــذه الدلالات وتلك المعاني والمضامين، كما جعلها هؤلاء معيارًا لتحديد الموقــف مـــن القوى والقيم السياسية والاجتماعية والثقافية الموجودة أو الموروثة؛ قبولاً ورفضًا.

وبعــد.. فــإن تنظيمات المجتمع الأهلي -عندي- هي: "تكوينات مؤسسية وسيطة بين الجماعـــة العامة التي تقوم الدولة على أساسها وبين الأفراد، وهذه الأبنية التنظيمية يقيمها الأفــراد والجماعات طوعًا بإرادتهم، أو يجدون أنفسهم مقيمين لها بالاندراج فيها مما هو قائم منحدر أو موروث من الماضي بتقاليد المجتمع وأعرافه"(١١).

**وعلى هذا فإن مقومات المفهوم هي:**

- تكوين مؤسسي يمثل هيكلاً تنظيميًا لجماعة بشرية يربطها نوع من التقارب المشترك، وهــذا التكوين المؤسسي من شأنه أن يوجد ذاتًا جماعية بجوار الذات الفردية لكل من مكوناتهـــا، وهى تقوم على أساس تكوين فكري متجانس قادر على تحقيق هذه الذات الجماعية، وعلى قيامها في نفوس الأفراد بجوار الذات الفردية لكل منهم، وهى تتوخى تحقيـــق أهداف مشتركة؛ سواء لهذا الجمع المؤسس نفسه أو لجماعة كبرى تشمل هذه الجماعة الفردية.

والتكويـــنات المؤسسية تجري لجماعات يربط بينها أصل مشترك أو مصلحة مشتركة أو هدف مشترك لتحقيق غاية معيّنة، وينشأ لها نوع من التنظيم يستدعي حركتها؛ لتحقيق أهــداف متعارف عليها، والمصالح المشتركة لا تعني المصالح المادية التي تنصرف إلى الجوانـــب الاقتصـــادية وحدها، إنما تعني ما يشمل ذلك ويشمل مصـالح التواجد المعنوي الآتي عن اختيار مذهبي أو ثقافي، والذي يتمثل في الدعوات المختلفة، والأصل المشترك لقوم وفق تصنيفات شتى منها الأصل الأسري والقبلي والعرقي، والتكوين اللغوي الواحد، والتكوين المذهبي أو الديني أو الثقافي العام، والتكوين الإقليمي الجغرافي من قرية أو حي أو مدينة أو قطر أو نحو ذلك.

ويحســـن التأكيد قبل أن نترك هذا المقوم على أن شرعية الوجود المؤسسي لما يعبر عـــن جماعـــة ما إنما يجري بصياغة شعبية أهلية بقواعد استقرت في الضمير الجمعي، وانتقلت من ناس إلى ناس بالتقبل الشعبي العام، وذلك على خلاف الوجود المؤسسي الذي يجـــري في الأزمنة الحديثة، والذي يجري بقوانين مكتوبة تصدرها الدولة المركزية مما

يكفـل لسلطة هذه الدولة التدخل المستمر وإلحاق هذه المؤسسات الشعبية بها، عن طريق وضع النظم والتحكم في الإجراءات ورقابتها.

-الطوعيــة: هذه الأبنية التنظيمية يقيمها الناس أفرادًا وجماعات طوعًا وبإرادتهم، أو يجـدون أنفســهم منـتمين لها بالاندراج فيما هو قائم منحدر من الماضي بتقاليد التجمع وأعــرافه، المهــم أن الجــانب الطوعي هو أساس التكون والبقاء؛ لذلك فهي دائمًا تنظم أوضاع جماعات ذات مصالح مشتركة أو ذات هوية مشتركة وشعور بالانتماء الجماعي.

- عدم الربح، فهذه التنظيمات المؤسسية تنشأ من جماعات يربط بينها أصل مشترك أو هدف مشترك أو مصلحة مشتركة ليس من بينها تحقيق الربح المادي.
- وهــذه التكوينات المؤسسية تنشغل بالسياسة، ولكنها لا تشتغل بها، فهي لا تستهدف اعــتلاء ســلطة الدولــة، أي الهيمنة على المؤسسة المعبرة عن الجماعة العليا في المجــتمع والمــنظمة لشــئونها العامة، وهذا المقوم يسمح لنا بإخراج الأحزاب أو الجماعات السياسية التي تطرح نفسها بديلاً للسلطة القائمة.
- تــنظيمات المجــتمع الأهــلي مؤسسات وسيطة تعبر في جوهرها عن دوائر انتماء فــرعية قائمة في المجتمع، وهذا من شأنه أن يجعل مصالح أفرادها حاضرة دائمًا، كمــا يسمح لنا بأن ندخل المؤسسات الإرثية أو القرابية أو ما أطلق عليه المؤسسات التراحمية من ضمن مؤسسات المجتمع الأهلي.

إن الــتعريف السابق أيضًا من شأنه أن يدخل في مجال الدراسة مؤسسات لم تكتسب وجــودًا رســميًا أو قانونيًا على الرغم من وجودها الواقعي مثل: جماعة التبليغ والدعوة، والطرق الصوفية التي لا يعترف لها النظام القانوني بالوجود الرسمي.

**ب- الأسس الإسلامية للعمل الأهلي:**

العمــل الأهلي هو جهد تبذله الأمة بجميع فئاتها وطوائفها ومؤسساتها مستهدفة تحقيق مقاصــد الشــرع الخمسة (حفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ النفس، وحفظ المــال)، أو بعبارة أخرى، فإن جوهر العمل الأهلي - في الرؤية الإسلامية - هو تحقيق مقصــد "العمران" في الأرض ﴿هو الذي أنشأكم في الأرض واستعمركم فيها﴾، فالعمران هو سبيل تحقيق ذاتية الأمة ومثاليتها في أرض الواقع.

العمل الأهلي بهذا المعني يتأسس علي مجموعة من المفاهيم المحورية أهمها:

١ – فروض الكفاية والمسئولية الجماعية للأمة:

تجـد فروض الكفاية سندها في توجه الخطاب القرآني بتكاليف الله سلباً وإيجاباً للأمة ﴿يـا أيهـا الناس...﴾ ﴿يا أيها الذين آمنوا...﴾ ﴿أقيموا الصلاة..﴾ ﴿وافعلوا الخير...﴾. وخطاب الله للأمة شمل التكاليف الفردية كما شمل التكاليف الجماعية، فالإسلام لا يخاطب الفرد فحسب وإنما يخاطب الجماعة في عمومها أيضاً، فهناك فروض أوجبها الإسلام علي كـل فرد بعينه وهناك فروض أوجبها الإسلام على الجماعة بجمعها وبوصفها كلاً متميزاً عن ذات الأفراد، المندرجين فيها، وهذه الفروض هو ما يطلق عليها "فروض الكفاية" التي تعد بمثابة واجبات اجتماعية تساهم في تماسك نسيج الأمة الاجتماعي وتشعرها بالمسئولية التضامنية، وتنتهي بها إلى مرحلة الاكتفاء الذاتي على مختلف الأصعدة، مما تتحول معه فـروض الكفاية التي إذا قام بها البعض سقطت عن الآخرين إلى فروض عين على من توفـرت فيه أهلية القيام بها حتى يؤديها على الوجه الأكمل إلى درجة الكفاية الاجتماعية. ولا يعـني ذلـك مباشرة الفروض فقط كما هو شائع؛ إذ العبرة بتحقيق المقصود وإنجاز المصلحة ودفع المضرة وتحقيق الطلب. وعلى هذا فإن معيار القصد والغرض والمصلحة المعتـبرة شرعاً تتحكم في الكم، كم القائمين بفرض الكفاية، إلى الدرجة التي يتحول معها فـرض الكفاية إلى فرض عين. ومن هنا جاءت المسئولية التضامنية والجماعية في القيام بهذه الفروض أو في الجزاء عليها فيما يعرف بالحساب الجماعي للأمم والمجتمعات؛ فكما أن للأفـراد أجـلا، فكذلـك للأمـم والمجتمعات أجل ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْـتَأْخِرُونَ سَـاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف:٣٤)، وكما أن للفرد كتابه فكذلك للأمم كـتابها ﴿وَتَـرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثيـة: ٢٨). وعدم الأخذ على يد الظالم ما يزال موجباً لنزول العقاب على الجماعة كـلها ﴿وَاتَّقُـوا فِتْنَةً لاَ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأنفال: ٢٥).

وفـروض الكفايـة تعبير عن مدي التزام الأمة أولاً بأحكام الإسلام وشرائعه، وإن لم تلـتزم السـلطة بتلك الأحكام وهذه الشرائع، فمقصود الدين في الرؤية الإسلامية يتحقق بالأمـة – كما يرى ابن تيمية – وليس بالسلطة أو الإمام، باعتبار أن السلطة مؤسسة من مؤسسات كثيرة تنشئها الأمة لتحقق بها مقصود الدين وتجسده في واقع معاش.

٢ – المسئولية الفردية:

الإنسان وفق الرؤية الإسلامية إنسان مكلف ومسئول عن أعماله: إن خيراً فخير، وإن شـــراً فشر، وهو يقوم بدوره وواجبه انطلاقاً من هذه المسئولية ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: ٩٥).

وهنا ملاحظة جديرة بالتأمل ترتبط بموضوعنا، وهي قول الفقهاء في موضوع الوقف أن "شــرط الواقــف كنص الشارع" حين يعبر الفرد عن إرادته في صورة مجموعة من الشروط التي يحدد بها كيفية إدارة أعيان الوقف، وتقسيم ريعه، وصرفه إلى الجهات التي ينص عليها أيضاً.

ويلاحظ أن الفقهاء بهذه المقولة قد أضفوا على هذه الشروط – شروط الواقف – صفة القداســة، مـــا لم تحرم حلالاً أو تحل حراماً، وجعلوا لها حرمة لا يجوز انتهاكها إلا في حـــالات اســـتثنائية، وذلـــك بأن دفعوها إلى منزلة النصوص الشرعية من حيث لزومها ووجـــوب العمـــل بها، فالفرد ينشئ الشخصية المعنوية للوقف التي تنشأ مع نشأة الوقف وبإرادة الواقف.

إن المســـئولية الجماعية والمسئولية الفردية معاً، والتوازن الدقيق الذي يقوم بينهما في الـــرؤية الإســـلامية يستدعيان مفهومان على درجة كبيرة من الأهمية يتأسس بهما العمل الأهلي في الرؤية الإسلامية وهما: الفرد والأمة.

فـــالإرادة الفردية تتأكد حين يتحول الفرد إلى "شارع"، ليس عبر حركة الاجتهاد التي قررها الإسلام لكل مسلم اجتمعت فيه شروط الاجتهاد، ولكن من خلال ممارساته الأهلية والاجتماعية أيضاً، كما ظهر ذلك في مسألة الوقف. إن تأكيد دور الفرد يسمح له بالوقوف أمام تغول كل من السلطة أو الدولة والمؤسسة، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى استعادة دور الفرد الذي لا يمكن تصوره موجوداً أو فاعلاً في واقعنا القائم إلا في إطار مؤسسة، على الرغم من أنه هو الذي ينشئ المؤسسة ويعطى لها فاعليتها.

ومن المفاهيم الجوهرية لمسألة العمل الأهلي مفهوم "الأمة" التي هي أيضاً في الرؤية الإسلامية "أمة شارعه"، أي لها دور تشريعي، ويجد هذا الدور التشريعي سنده في أحاديث الرسول ﷺ التي جعلت للأمة دوراً تشريعياً تقوم به بجوار العلماء والمجتهدين: فما "يراه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن". و "لا تجتمع أمتي علي ضلالة"، وقد تمثل هذا الدور التشريعي للأمة في شكلين:

الأول: الرضـــاء والقـــبول الاجتماعي لاجتهادات الفقهاء والمفتين الذي جعلها تتحول من مجرد آراء واجتهادات إلى نوع من الإلزام القانوني.

الثاني: اعتماد الفقهاء والأصوليين للعرف كأحد الأدلة الشرعية، فالعرف ما اعتاده الناس وســاروا عــليه فــي أمور حياتهم ومعاملاتهم من قول أو فعل أو ترك ولا يخالف دليلاً شرعياً ولا يحل محرماً ولا يبطل واجباً، "فالعادة شريعة محكمة"، كما قال الأصوليون.

إن إعــادة الاعتــبار لمفهــوم الأمة يحمل في طياته "رادعاً اجتماعياً" يجعل محاولة الخــروج عــلى أحكام الإسلام وشرائعه أمراً بالغ الصعوبة، ذلك إن من أهم الآثار التي تنتجها الرؤية الإسلامية أنها تعطي للأمة وحدة فكرية وتشريعية وإدراكاً واحداً لكل ما له صــلة بالإسلام، مما يدعم كيانها ويقوى بنيانها ويربط شعوبها برباط التضامن والتكافل، ويحميهــا مــن مخاطر التجزئة الفكرية والسياسية، ويجعل أية محاولة للخروج على هذه الشــرعية تحمل عقاباً اجتماعياً تفرضه الجماعة المسلمة على المنتهكين لحرمة شرعيتها وشريعتها، خاصة إذا تضافر مع ذلك وتساند معه أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، ذلك الفــرض الكفــائي الذي يجب على العالم كما يجب علي السلطان، وهو كذلك واجب على مجموعة الأمة حسب الوسع، يؤديه المسلم حسب طاقته. فالمعروف هو كل ما ينبغي فعله أو قولــه طــبقاً لنصــوص الشــريعة، والمنكر هو كل قول أو فعل لا ينبغي فعله طبقاً لنصوص الشريعة.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يخلق حالة من الوعي الجماعي بالمثالية الإسلامية الــتي تؤكــد المســئولية الجماعية والتضامنية، ويجعل من الجماعة المسلمة كلاً مترابطاً وجسماً واحداً، مما يتعين معه أن يحفظ الجسم بعضه بعضاً ويتداوى بذاته من داخله، وهو مــا يضــمن للجماعة الإسلامية أن تكون قادرة على أن تفرز من داخلها وسائل حمايتها الذاتية ووسائل تجددها. وكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً شرعياً يعني أن مــن أوجب واجبات المسلم أن يحفظ كيانه، فالواجب الديني في الأمر بالمعروف والنهي عــن المنكر يرتبط بالواجب الاجتماعي ويتصل به على وجه الاختصاص، لأن السكوت على ترك المعروف وعلى فعل المنكر يعني نشوء انتهاك الشرعية في السلوك الاجتماعي وهــو يؤدي إلى استفحال الأدواء وتمكنها من المجتمع بحيث تنفك عروة الجماعة، ويفسد قوامها، وتضيع مسئولية الفرد، وتنحل قوى التماسك في المجتمع.

ويحــول الأمــر بالمعروف والنهي عن المنكر مساهمة ومشاركة المواطن في العمل

العام إلى واجب ديني وحق يأثم إن تقاعس فيه مع القدرة عليه، ويثاب إن أداه على وجهه. ولقد مثلت مؤسسة الحسبة في الخبرة الحضارية لأمتنا تجسيداً لواجب وحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارها ولاية مقصدها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله. وهي تمثل واجباً عاماً على جميع المسلمين، ولا تخص قوماً دون قوم، ولا يشترط لوجوبها تكليف يصدر عن الأمام أو ولي الأمر، فحيث وجد معروف ظاهر تركه، أو منكر ظاهر فعله فقد علق في ذمة المسلمين واجب الأمر أو النهي عنه، وهو واجب لا يسقط عنهم إلا بالأداء، ولا يسقط إثمه عن الأمة جميعاً أن يؤديه عنها البعض منها.

**ثالثاً: العلاقة بين العمل الأهلي والدولة في الخبرة الحضارية لأمتنا:**

الخطاب الغربي لمفهوم "المجتمع المدني" (ولا أقول الخطاب العالمي؛ لأن الغربي لا تضم العالم كله) يتضمن فيما يتضمن مقابلة وصراعاً – كما قدمت – بين الدولة والمجتمع، وهذا في جزء كبير منه نتاج الخبرة الحضارية الغربية في بناء الدولة القومية التي قامت على نظرية العقد الاجتماعي التي هي في جوهرها تعتمد على فكرة افتراضية تقوم على تنازل الأفراد عن جزء من سلطانهم لصالح الدولة من أجل صالح الجميع.

وهذه النظرية تختلف كلياً عن نظرية نشأة الدولة في التصور الإسلامي: فالأمة هي التي أنشأت مؤسسة الدولة، كما أنشأت بجوارها العديد من المؤسسات التي تستهدف منها تحقيق ذاتيتها ومثاليتها. ففي البدء كانت الأمة.

الأمة استطاعت أن تقدم مفهوماً للعمل الأهلي – يختلف بالكلية عن الخبرة الغربية في مجال المجتمع المدني، هذه الخبرة جوهرها قدرة كل من الدولة (السلطة) والأمة أن تصنع مجالاً مشتركاً بينهما مع وجود مجالات منفصلة لكل منهما عن الآخر، فالأمة التي تنهض بنفسها وتؤسس فاعليتها وحركتها ومشاركتها، ليست بديلاً عن الدولة ولا مزاحمة لها، وإنما موازية ومتكاملة معها. العمل الأهلي الفاعل – إذن – هو مصدر من مصادر قوة الدولة والأمة معاً: أما كونه مصدراً من مصادر قوة الأمة، فيتمثل فيما يمكن أن يوفره من مؤسسات تتمتع بالاستقلال المالي والإداري، وبما يمكن أن تقدمه تلك المؤسسات من خدمات في مجالات الحياة المختلفة.

أما كونه مصدراً من مصادر القوة للدولة، فيتمثل فيما يمكن أن يخفف عنها من أعباء القيام بتلك الخدمات، وإدارة تلك المؤسسات ومراقبتها، فالرؤية الإسلامية في هذا الشأن

هي أنه يجب ألا تمتد يد الدولة إلى عمل أو مهنة يمكن أن يقوم به أو بها المسلمون أفراداً أو جماعات.

وبهـذا المعـنى يمكن أن يكون العمل الأهلي أحد أهم آليات ضبط العلاقة بين الأمة والدولة ضمن إطار تعاوني غير صراعي، لا يسمح فيه للدولة بالتضخم علي حساب الأمة أو السـيطرة عـليها بحجة توفير الخدمات العامة، بينما هي تحتكر المبادرات الاجتماعية وتصادر الجهود التطوعية، كما لا تتلاشى فيه سلطة الدولة أو تصبح ضعيفة، وإنما تظل حاضرة وقوية في حدود وظائفها الأساسية التي لا تتخطاها بالتدخل في الشئون الأهلية.

بعبارة أخرى، العمل الأهلي يمكن أن يكون مجالاً مشتركاً بين السلطة والأمة، وليس مجـالاً للصراع بين الطرفين كما هو مطروح في مفهوم "المجتمع المدني". فهذا الصراع المفـترض بيـن المجـتمع والدولـة مـن شأنه أن يضعف كلاً منهما في واقعنا العربي والإسلامي، وهذا هو خطورة نقل خبرة حضارية من واقع لآخر دون إدراك خصوصياته وتوظيفاته في الواقع الجديد.

وتجـدر الإشـارة هـنا إلى أنه إذا كانت نشأة المجتمع المدني في الخبرة الغربية قد أحاطت به ظروف الصراع بينه وبين الدولة، إلا أن الاثنين معاً قد استطاعا تطوير علاقة "شراكة" أو اعتماد متبادل بينهما بهدف تحقيق مقاصد وجوهر الحضارة الغربية. فالتصور السـائد الآن فـي الدراسات المتعلقة بموضوع المجتمع المدني ترى أن المجتمع المدني القوي أو العمل الأهلي القوي يكون موجوداً في دولة قوية، أي أن هناك علاقة طردية بين قـوة المجتمع المدني وفاعليته وبين فاعلية الدولة، وغير صحيح أن هناك علاقة عكسية بين القطاع الأهلي وفاعليته وبين فاعلية الدولة؛ لأن الدولة حين تكون قوية، فإنها تثق في القطاعـات الأخـرى، والثقة دائماً لا تكون إلا من الدولة القوية التي وصلت إلى مستوى مستقر من القوانين والمؤسسات.

وهـذا الـتفاعل الصـحي أو الثقة المتبادلة بين القطاعات الثلاثة (القطاع الحكومي، والقطاع الخاص، والقطاع الأهلي) في داخل الوطن الواحد توجد مؤسسات مشتركة تتكون على الحواف بين القطاعات الثلاثة، وهذا يوجد قدراً من التشبيك بين الثلاثة بغرض خدمة الأهداف والمصالح المشتركة.

## رابعًا: خلاصة الخبرة البحثية:

يحسن التمييز بين خلاصات عامة وأخرى خاصة، وأقصد بالخبرة العامة تلك المتولدة

عن تعامل الباحث مع المناهج والمفاهيم والمصطلحات التي دشنها العلم الغربي، أما الخبرة الخاصة فيقصد بها منهج النظر والتعامل مع مفهوم "المجتمع المدني" كمجال بحثي محدد، بعبارة أخرى، هناك عموم وخصوص فيما يخص الخبرة البحثية المتولدة للباحث من تعامله مع مفهوم المجتمع المدني.

**١-الممارسة النظرية المستقلة**

وأول شروط الممارسة النظرية المستقلة أو الاجتهاد هو عدم اللجوء إلى التلفيقية أي استخدام المفاهيم الغربية نفسها مع تغيير في المصطلحات الدالة عليها، أو محاولة إثبات أن كل مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا يبرر الأخذ به.. فهذا الأمر يؤدي إلى العودة إلى استخدام الأنساق الغربية الكلية وإن تغيرت المصطلحات والأسماء أو حيثيات القبول.

وهذه الممارسة النظرية المستقلة لا تعني رفض استخدام بعض المكونات النظرية المكتشفة في الغرب، ولكن يتطلب ذلك فرز محتويات الترسانة الغربية، وعزل ما هو خاص /غربي عما يصلح لأن يكون عامًا /عالميًا(تأمل كيف اختلفت خبرتنا في علاقة الدولة بالأمة أو المجتمع عن الخبرة الغربية)، كذلك يتطلب الأمر فحصًا للمفاهيم وكشف علاقاتها الصريحة والضمنية مع عقيدتهم السائدة وخبرتهم التاريخية، وبالتالي مدى اتساق ذلك مع مفاهيم عقيدتنا السائدة وخبرتنا التاريخية/الحضارية.

والمفاهيم أو المكونات التي سنستخدمها-حينئذ- باعتبارها عالمية ستتخذ مضامين خاصة بنا وفق شروط نسقنا النظري المستقل المتأثر بأسئلة واقعنا الاجتماعي.

ولكن ما يحسن الاعتراف به والتأكيد عليه أن الحوار المنهجي المستقل مع المفاهيم الغربية من شأنه أن يطور خبرة الباحث على المستويين المعرفي والمنهجي، وذلك أن النظرة النقدية في الأنساق المعرفية والمفاهيمية الغربية من شأنها أن تطور مفاهيمه المستقلة، بالإضافة إلى بدء تعامله أو إدراكه لظواهر اجتماعية جديرة بالدراسة لم يكن ليوليها اهتماما لولا هذا الحوار المعرفي المستقل عن علم الغرب.

بل إن هذا التعامل المستقل يجعل الباحث يعيد التفكير في بعض المسلمات والقناعات النظرية والفكرية التي أسس عليها بناءه المعرفي والمنهجي.

فلا شك أن مفهوم "المجتمع المدني" وما ارتبط به من مفاهيم، وما دل عليه من ظواهر جديرة بالدراسة قد دفع الجماعة البحثية ــ في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ــ جامعة

القاهرة التي حاولت أن تؤسس منظورًا مستقلاً في حقل العلوم السياسية إلى إعادة التفكير في بعض المنطلقات النظرية التي بدأت بها مثل تمحور علم السياسة حول مفاهيم "الدولة" "السلطة" و"الأمر"، وزيادة إدراك أهمية مفاهيم تكون أولى بالدراسة مثل مفهوم "الأمة" وما يتفرع عنها من ظواهر ويرتبط بها من ممارسات تاريخية وحضارية.

وهنا ملاحظة جديرة بالتسجيل أنه بعد أن كانت الموضوعات التي اهتمت بها الجماعة البحثية المذكورة في مرحلتها الأولى- تتمحور حول مفاهيم "الدولة" بالمعنى الغربي (state) وليس بمعنى التداول كما في الخبرة الحضارية لأمتنا- انتقلت هذه الاهتمامات لتطال مجموعة من الموضوعات والمؤسسات والمفاهيم التي تعبر عن الممارسة الاجتماعية والحضارية للأمة مثل مؤسسة الأسرة والوقف والمسجد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعقلية الوهن......

إن بواعث التفكير في مفهوم "المجتمع المدني" لدى الجماعة العلمية التي تحاول إعادة تأسيس حقل العلوم السياسية من منظور إسلامي هي فيما أتصور:

أ- التفاعل مع حركة الأفكار المطروحة وإلحاحها على الساحة العلمية والأكاديمية - فعلى الرغم من أن تفاعل العمل الإسلامي فكرًا وحركة- قديم مع مسائل العمل الأهلي منذ نشأة حركة الجمعيات الأهلية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فإن الإدراك النظري للمسائل التي يثيرها مفهوم المجتمع المدني لم يظهر إلا أواخر الثمانينيات من القرن العشرين حين تم تدشينه في الخطاب العربي المعاصر، ثم راج في أوائل التسعينيات بشكل متصاعد.

ب- تطور الإدراك سواء بالممارسة النظرية كما في حالة مدرسة العلوم السياسية في كلية الاقتصاد كما قدمت؛ أو عبر الممارسة العملية للإسلاميين التي بدأت في القطاع الأهلي منذ منتصف الثمانينيات.

ج- بواعث ذاتية تتعلق أساسًا بحالة الانسداد السياسي التي بدأ يعاني منها العمل الإسلامي منذ أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن العشرين، والتي أدت بأصحابها إلى إعادة التفكير في تضخم المكون السياسي من مكونات العمل الإسلامي وبدء التفكير في أهمية الانتقال إلى "المجتمع الأهلي"، وقد صاحب ذلك التنظير لهذا المجال الجديد سواء على مستوى الأصول المنزلة، أو فيما يخص إعادة قراءة الخبرة التاريخية للأمة، أو حتى ممارسات الحركة الإسلامية في تاريخها الحديث منذ حركة الإخوان

١٩٢٨ مـروراً بـتقويم تجاربهـا المعاصرة في مصر وتونس والجزائر [انظر مقالات وكتابات راشد الغنوشي على سبيل المثال].

وهـنا يحسـن الإشـارة إلى أنه قد غلب على الممارسة النظرية والبحثية الإسلامية الوقـوف عـند التـنظير دون التطرق إلى إشكالات الواقع إلا بشكل محدود [فيما عدا ما يجري الآن من جهود تخص مؤسسة الوقف].

**والخلاصـة أن**: الفكـر الإسـلامي تـلقى مفهوم المجتمع المدني -كمفهوم وافد- إما بالإنكـار بدعـوى خصوصيته التاريخية واستتباعاته الفكرية والعملية من مفاهيم وأجندة عمل ترتبط به، أو بزعم وجوده بالفعل في الخبرة الإسلامية بمسميات مختلفة، ثم تطورت الرؤى المختلفة لكلا الموقفين، سواء بفعل إلحاح خطاب المجتمع المدني وظهور عدد من الفعاليـات والأنشطة تحت مظلته، أو محاولات استثماره إسلاميًا باعتباره مفهومًا يقع في جـزء مـنه في دائرة المشترك الإنساني، وأصبحت العمليات المنهاجية تتجه نحو طرح مضمون محدد للمفهوم والمفاهيم المرتبطة به ودلالاتها (العمل التطوعي - العمل الخيري - مؤسسـات الأمـة - المنظمات الحكومية - القطاع الثالث...إلخ)، بالإضافة إلى تصور الامتداد التاريخي للمفهوم والتساؤل حول مدى معرفة المجتمعات الإسلامية مجتمعًا مدنيًا، وكيـف نما وتطور؟ وما مقومات فعاليته؟ وما أسباب تدهوره؟ وهل كان للدولة دور في هذا؟ وما الإطار القيمي الحاكم له؟ وما أخطاء الممارسة التي أودت به؟

**٢-طبيعة المنظمة أو المؤسسة الأهلية:**

فـي هذا النقطة يحسن التمييز بين تصنيفات مختلفة يمكن أن تتوزع عليها المؤسسات والمـنظمات الأهلية، وما يحسن التأكيد عليه أن التصنيف ليس بغرض تسهيل الدراسة أو الـبحث، ولكـن مقصـده الأساسي هو بناء منهج للنظر والتعامل مع المؤسسات الأهلية خاصة أن واقع العمل الأهلي في العالم العربي شديد التباين والتداخل بين الحكومي وغير الحكومي والموروث والوافد، والمحلي والعالمي... إلخ

**٢/١ المؤسسات الأهلية بين التنظيم الغائي والتعبير عن دوائر انتماء:**

يحسـن الـتمييز بين منظمات تعبر عن وجود جماعي قائم في المجتمع أي نشـأت تعبيراً عن دوائر انتماء فرعية، وهي تتشكل لتنظيم هذا الوجود الجماعي وتنسق نشـاطه وتزيده وعياً بتكوينه الجماعي، وتعبر عن احتياج لديه لاعتراف الجماعة الأكبر بوجوده وحقوقه بما يتناسب مع حجمه وحاجته.

وهنا مدخل منهجي هام يجب أن نعرض له هنا، وهو مدى تعبير المؤسسة عن دائرة مـن دوائـر الانـتماء الفـرعي، وعلاقة هذا الانتماء الفرعي بالدوائر الفرعية الأخرى وبالدوائر الأساسية، فقد تتقدم دائرة انتماء فرعية على دائرة أخرى فرعية أو دائرة انتماء أساسـية، وقـد تتآكل بعض الدوائر الأساسية لصالح دوائر فرعية أو لغير صالح دوائر فـرعية، وهنا ما يحسن التنبيه إلى الظروف التي تنتج هذا التفكيك في ظل ما يجري من عمليات وسياسات "عولمية".

والـنوعية السابقة من المنظمات تختلف عن تلك التي تنشأ لهدف غائي يراد تحقيقه، فهـذه الهيـئات قد ينشئها أفراد بجهود واعية لطلائع في العمل، وينشطون بوضع برامج تمـثل أهدافـاً لمـا اكتشفوا احتياج مجتمعاتهم له، وينشطون بدعوات يتجمع حولها أفراد آخرون لتقديم ذات النوع من النشاط وإشاعته في المجتمع.

هـذا الـتمييز بين النوعين يسمح لنا بمعالجة مشكل برز بشكل كبير في الجدل الدائر حـول عمـل المؤسسات الأهلية، وهو مشكل الاختراق الخارجي للعمل الأهلي الوطني، وعلى ما يبدو – كما يرى المستشار طارق البشري في حوار جرى معه حول الموضوع – أن النوع الأول (المعبر عن دوائر انتماء) أكثر مناعة في مواجهة الخارج؛ وذلك لأن مصـالح أعضائه وأفراده أكثر حضوراً مما يفرض ضرورة مراعاتها من القائمين على مكامن اتخاذ القرار في هذه التنظيمات.

**<u>٢/٢ المؤسسات الأهلية بين الموروث والوافد:</u>**

كما يحسن التمييز بين نوعيتين من المؤسسات الأهلية أحدها موروثة والأخرى وافدة؛ المؤسسات الوافدة عن التشكيل الحضاري الغربي أساساً أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم تمثل معنى عميقًا بالمضمون الاجتماعي والثقافي – في نفوس أصحابها وجمهورهـا؛ إذ لا يشعر الجمهور – حتى الآن – بانتماء حقيقي لها بخلاف المؤسسات الموروثـة مـثل المسـجد والطـرق الصوفية؛ إذ ما تزال للمؤسسات الأخيرة شبكة من العلاقات الاجتماعية والثقافية والرمزية ما يمكن تفعيله في نفوس جمهورها وأتباعها.

المؤسسـات أو التنظيمات الموروثة كانت سابقة من حيث النشأة والوجود على "الدولة القطـرية" المركـزية الحديثة؛ لذا فإنها في أحيان كثيرة لا ترى نفسها إلا في امتداد غير قومي على الرغم من أن قوانين الدولة القطرية المركزية الحديثة تحكم حركتها، فالطرق

الصوفية على سبيل المثال تأخذ تفاعلاتها عبر القومية أشكالاً وصيغاً عديدة لا تعترف في أحيان كثيرة بحدود الدولة القطرية التي تنظم شئونها.

وهـــذا الـــتمييز يطرح أجندة بحثية تدور أساساً حول نظر جمهور كل مؤسسة أهلية لمؤسســـته، فبيان ملامح هذا الإدراك من شأنه أن يساعدنا على تجذير العمل الأهلي في التربة الثقافية والاجتماعية للناس بما يقويه ويجعل له وجوداً مستقلاً.

٢/٣ المؤسسة الأهلية بين القديم والجديد:

كما يمكن الإشارة في هذا الصدد إلى العمل الأهلي في ثوبه الجديد (الذي تحرك أساساً من خلال الجمعيات الأهلية والشركات المدنية) والذي يجب تمييزه عن الجمعيات الأهلية التقليدية، فالأول أكثر وعياً بالتطورات العالمية الجارية للعمل الأهلي من الثاني؛ لأنه نشأ في إطار التحولات الدولية والإقليمية والمحلية التي دفعت بهذا النوع من العمل، وخاصة أن النخبة الجديدة التي تعمل في القطاع تدرك هذه التحولات الدولية بعمق؛ لأنها نخبة نشأ الكثير منها متفاعلاً مع الأبعاد الدولية.

في هذا السياق تثار العديد من القضايا النظرية والعملية في آن واحد من قبيل:

- التوطين، أي توطين العمل الأهلي في سياق ثقافي واجتماعي مختلف.
- أجندة العمل، أي أولويات واهتمامات العمل الأهلي.
- التمويل: أي مصادر تمويل العمل الأهلي وتأثيراته.
- نخب العمل الأهلي: أي طبيعة الأصول الثقافية والاجتماعية والسياسية للنخب العاملة في مجال العمل الأهلي.

هـــذه القضايا النظرية/ العملية مردها أو مبعثها ضرورة التمييز بين عمل أهلي قديم، وآخـــر جديد، ولا يعني استخدام لفظي القديم والجديد هنا أي تضمينات قيمية أو تقويمية، وإنما هي ألفاظ لوصف ظاهرة شديدة التعقيد لم تستكمل ملامحها النهائية بعد، ولكنها آخذة في التشكل، إلا أن جريانها وتشكلها لا يمنعنا من التمييز في إطارها بين: عمل أهلي قديم وآخـــر جديد لكل منهما أجندة عمله، ومصادر تمويله، ونخبته العاملة فيه أو القائمة على مكـــامن اتخاذ القرار فيه، بالإضافة إلى شبكة تفاعلاته عبر القومية التي لها تأثيرها على علاقة نخبته بالدولة.

إلا أن الأهم ــ فيما أتصور ــ أن التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي في شقه الجديد ستكون أحد المحددات الأساسية في رسم أو إعادة تحديد علاقة الدولة العربية بالمجتمع في

المستقبل، ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى بعض الأمثلة الدالة في هذا السياق مثل: وقائع قانون الجمعيات الأهلية المحكوم بعدم دستوريته في مصر، وأحداث قرية الكشح، وأخيراً ما يجري لمركز ابن خلدون.

**٣- الدولة ونظرتها للعمل الأهلي:**

في علاقة الدولة العربية اليوم بالعمل الأهلي هناك عدد من النقاط يجب الوقوف أمامها(١٢):

٣/١- الدولة المركزية الحديثة نشأت في واقعنا على أساس "قطري"، والدولة كما هو معروف ذات عناصر مكونة، تتعلق بالأقاليم والجماعة السياسية والسلطة، وهذه الدول العربية الإسلامية، ودول آسيا وإفريقيا عامة تحددت حدودها الجغرافية لا وفقًا لتحدد الجماعة السياسية التي تقطن الأرض بجامع رابطة القومية أو رابطة الدين أو رابطة العرق، ولكنها تحددت بالحدود الجغرافية التي فرضتها السيطرة الأجنبية السابقة، وهذه الحدود دخل في تحديدها علاقة موازين القوى بين الدول الأجنبية المسيطرة واحتياجات الدولة المسيطرة، وكذلك علاقة موازين القوى بين حركات التحرر الوطني والسيطرة الأجنبية التي كانت قائمة، بمعنى أن ظرفًا سياسيًا هو الذي تحدد به أمر يتعلق بالجماعة السياسية، وهو ما تحكم في بيان حدود "القطر" الذي قامت الدولة على أساسه، فلم تعد الدولة تعكس جامعة سياسية تستند إلى أساس فكري أو فلسفي من رابطة دين أو رابطة قومية أو رابطة عرق، ولكن وجود الدولة بفعل الأمر الواقع قد ولد في ذاته أمرًا واقعًا جديدًا صارت الدولة تعمل على تثبيته وبقائه، حتى بعد انتصار حركات الاستقلال بشكلها القطري الذي حدث، فصارت الدولة هي أساس رابطة الولاء والانتماء، وليس العكس، صارت الدولة أساس الشعور الذاتي للجماعة، وليس العكس.

من هنا ظهرت الدولة الحديثة المركزية منعزلة عن الجماعة مفروضة عليها من عل وخارجية عنها؛ أي أنها دولة "مفارقة" بالمعنى الفلسفي للفظ "مفارق" أو مستوردة، وهي منفصلة عن الأطر المرجعية السائدة في المجتمع والمكونة للجماعات البشرية والحاكمة للعلاقات والمعاملات، وصارت مهمتها التبشير بمرجعية جديدة، والأهم من ذلك أن الدولة لم تعد هي من الشرعية في المجتمع، ولكنها صارت هي ذاتها مصدر الشرعية، ولم تعد محكومة بشرعية وأطر شرعية مستمدة من نسق فلسفي أو فكر عقدي، وإنما صارت هي

الحاكمة للشرعية، وصار القانون -من حيث هو إجراءات تصدر بها الأحكام والنظم- هو المعــبر عــن الشرعية التي هي إرادة الدولة، وما تقوله الدولة هو الإطار المرجعي ذاته الــذي يخلق القيم، وينشئ نموذج العلاقات، وسيطرت بذلك على الفكر والثقافة وصناعة العقول بدلاً من أن تكون نتاج ذلك.

صــار مــن الأهــداف الأساسية للدولة المتضمنة في أدائها الوظيفي أن تؤكد النزعة القطــرية الإقليمية. وقبل الدولة المركزية الحديثة كان يتم رؤية العمل الأهلي في عالمنا العربي باعتباره جزءاً من الأمة ككل، أياً كان نطاق الأمة -عربيًا أو إسلاميًا- ولكن مع تدخل الدولة العربية بتنظيم مجالات العمل الأهلي كافة، والتي بدأت مع القوانين المختلفة؛ قوانيــن الوقف، وقوانين الجمعيات الأهلية، وقوانين الطرق الصوفية... بدأ العمل يكتسب طابعًا قطريًا؛ ذلك لأن الدولة الحديثة التي جعلت الشرعية من صنعها ومن داخلها لم تكن لتــنظر إلى العمــل الأهــلي عــبر القومي إلا بعين الريبة؛ لأنه يجب أن يتم من خلال مؤسساتها المختلفة.

بعبارة أخرى.. فإن محددًا هامًا من محددات إدراك وفهم وتحليل العمل الأهلي وهو علاقــة العمل الأهلي بالدولة، وتطور هذه العلاقة، ويمكن أن تجعل -بشكل مبدئي- من تدخــل الدولة العربية لتنظيم القطاع الأهلي بمجالاته المختلفة هو الحد الفاصل بين تحول الــتفاعلات عبر القومية؛ لتكون منطلقة من إدراك وتصورات الناس ورؤيتهم باعتبارهم جزءاً من الأمة، وبين تفاعلات عبر قومية ألقت القطرية بثقلها عليها.

وهــناك إصــرار من قبل الدولة العربية على أن تظل تفاعلات العمل الأهلي يتم من خلالهــا وعبر مؤسساتها، وهي تسعى لتنظيم العمل الأهلي وفقًا لهذا التوجه، وكان هناك ـاصــرار مــن الدولــة العــربية على أن تظلل شرعيتها القانونية والإجرائية جميع هذه الــتفاعلات، وفــي حالــة الفشل في مد هذه المظلة على النشاط غير الأهلي، فإن البديل المطروح هو استخدام الأدوات القمعية في مواجهته.

كمــا أن بــروز نمط التفاعلات المباشرة بين العمل الأهلي العربي مع الخارج فرض عــلى الدولــة العربية التحايل والتكيف مع الضغوط التي يستخدمها بعض أطراف العمل الأهلي في مواجهة إجراءات قمعية من قبل الدولة، وبالمناسبة.. فنمط التحايل المشار إليه هــو المرشح أن يحكم علاقة الدولة العربية في المستقبل بالمنظمات الأهلية كثيفة التفاعل عــبر القومــي، وهــذا النمط يتخذ أشكالاً متعددة، مثل إنشاء منظمات أهلية تكون نخبتها

مواليـــة للجهاز الحكومي وتقوم بتلقي التمويل الخارجي المتاح، وإبراز الإصغاء والحوار مع فاعليات العمل الأهلي، ومع استمرار التوجهات السلطوية.

وتظـــل المعضلة التي تواجهها الدولة والعمل الأهلي معًا أن الدولة العربية الآن تتآكل إزاء الخـــارج، وتنسحب عن أداء كثير من المهام والأدوار والوظائف التي كانت تضطلع بها من قبل، كما أن القوى المهيمنة في النظام الدولي تحاول أن تحيط الدولة العربية بعمل أهـــلي من جنسها وطبيعتها، ويظل العمل الأهلي "الوطني" -إن صح التعبير- الذي كان يمكن أن يملأ الفراغ الناتج عن تآكل وانسحاب الدولة، يظل هذا النوع من العمل محاصرًا مقيدًا من قبل الدولة، ويفاقم من هذه المعضلة أن الدولة تحاول حتى الآن، وقد نجحت إلى حد كبير -ولكن لا ندري إلى متى- في الفصل بين التحرر الاقتصادي الذي تنتهجه وبين كـــل مـــن الـــتحرر الاجتماعي والسياسي. فالقوى الغربية -حكومات ومؤسسات دولية- اتجهـــت في ضوء سياسات التحرر الاقتصادي وإعادة الهيكلة إلى تقوية المجتمع الأهلي، وحفـــز تـــنظيماته لـــلحد من سيطرة الدولة والحد من نطاق تدخلها، وهي تعتبر التحرر الاجتماعي ضرورة مهمة لإحداث التحرر الاقتصادي.

٣/٢- وهـــذا ينقلـــنا إلى الـــنقطة الثانية من نقاط علاقة الدولة العربية بالعمل الأهـــلي، وهي إصرار الدولة العربية على انتهاج سياسات تمييزية في التعامل مع العمـــل الأهلي، فالقوانين والإجراءات تقيّد العمل الأهلي، ولكن الدولة تتعامل معه بسياسات الأمر الواقع، فتقبل ببعض تفاعلاته وخاصة ما يتم من تشبيك مع الخارج دون الاعتراف به قانونًا؛ أي تمنحه شرعية واقعية دون الشرعية القانونية، وتقبل الدولـــة الشرعية الواقعية بمقدار ما تملك تنظيمات العمل الأهلي من شبكات دولية وإقـــليمية تضفي عليها قدرًا من الحماية. الدولة على سبيل المثال تفرض قيودًا في القوانيـــن واللوائح على التمويل المحلي المتاح للعمل الأهلي في نفس الوقت التي يـــتحول فيها التمويل الأجنبي إلى أمر واقع في العمل الأهلي، ولا يخفى أن مسألة الـــتمويل أو المحـــدد الاقتصادي أحد المحددات الهامة التي تحكم وستحكم وجهة العمل الأهلي في المستقبل؛ إذ يلاحظ أن ما يحدث في قطاع العمل الأهلي الجديد ( جمعيـــات وشـــركات مدنية) سباق عجيب نحو التمويل الأجنبي الذي تقدّمه هيئات المعونـــة الأجنبية المختلفة، وبالتالي ليس مستغربًا إطلاقًا أن يكون موضوع "كيف تكـــتب عرضـــًا لتمويل المشروعات" في أعلى قائمة الأولويات للجمعيات الأهلية

العـــربية يتطلب التدريب عليه من مختلف بيوت الخبرة والتدريب، إلا أن التمويل ليـــس متاحًا لكل التنظيمات، ولا لكل أنواع المشروعات.. فنجد أن هناك تنظيمات –ســـواء لطبيعة نشاطها أو لعلاقات القائمين عليها شخصيًا بمؤسسات التمويل– لا تجـــد صـــعوبة في توفير التمويل لمشروعاتها وأنشطتها، بينما منظمات أخرى – ســـواء بسبب عدم قدرة القائمين على إدارتها أو بسبب سوء اختيار أو سوء تقديم مشـــروعاتها – تطرق أبواب المنظمات المانحة الباب تلو الآخر دون فائدة تذكر. وبالـــتالي كان التمويل وسيستمر عاملاً رئيسيًا محددًا لانطلاقة أنشطة جمعية أهلية دون أخرى.

بعـــبارة أخرى فإن التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي العربي –وخاصة في بعدها الأجنبي غير العربي والإسلامي– تستخدم في الحصول على شرعية واقعية، وإحداث قدر من التوازن في مجابهة تعسف السلطة السياسية القطرية، وهذا يزيد من المعضلة التي أشرنا إليها في نهاية البند السابق.

**٤– العمل الأهلي وبناء الأمة:**

ويـــبقى تســـاؤل على جانب كبير من الأهمية، وهو: هل يمكن للعمل الأهلي وخاصـــة فـــي تفاعلاتـــه عبر القومية أن يكون لـــه دور في بناء مفهوم "الأمة"؟ وبعـــبارة أخـــرى؛ فإنـــه فـــي ظـــل غياب شبه كامل في اتجاه الحركة السياسية والاقتصـــادية لمجمـــل الحكومات الإسلامية نحو بناء مفهوم الأمة، هل يمكن أن يكون للعمل الأهلي بديل لهذه الوجهة الحكومية، ومؤثراً على التوجهات الحكومية في هذا الصدد؟!

وهذا التساؤل يطرح مجالاً أو موضوعاً جديداً للدراسة يحتاج إلى متابعة وهو: مـــدى إدراك نخـــبة العمل الأهلي – قديمه وحديثه – لمفهوم الأمة، ومدى تدعيم ممارساتهم في تنظيمات هذا القطاع لهذا المفهوم: تعارفاً، وتكاملاً، وتفاهماً، وخلقاً لمصالح مشتركة.

وهـــذا يدعونـــا إلى التمييز بين مجال نشاط عبر قومي يشمل مكونًا أو بعض مكونـــات الأمـــة، وبين نشاط آخر لا يكون من تفاعلاته أحد مكونات الأمة؛ فهذا الـــتمييز يســـمح لنا أن نأخذ في الاعتبار –في الدراسات– ما يمكن أن نطلق عليه

"الترتيــبات البديـــلة للتفاعلات عبر القومية"، بمعنى: هل هناك تنازع في الأدوار وتباين في التوجهات والمصالح يترتب على التمييز السابق؟

كمـــا يـــبرز تساؤل على جانب كبير من الأهمية في هذا الصدد ألا وهو: هل "شـــبكات الأمة" ـــ أي تلك التي تنشأ بين مكون أو أكثر من مكونات الأمة ـــ من شـــأنها أن تقوي المنظمات الأهلية إزاء المنظمات الدولية غير الحكومية وتجعلها عصية على الاختراق الخارجي؟

بعـــبارة أخـــرى، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه في هذا الصدد هو: أيهم لـــه الغلبة في التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي العربي: الدولي أم في نطاق الأمة بدوائر انتماءاتها المتعددة والمتداخلة؟ وما تأثير تقديم تفاعل عبر دائرة من الدوائر على الدوائر الأخرى؟

ويـــزداد هـــذا الموضـــوع أهمية في ضوء تصاعد وتنامي الشبكات العالمية للمـــنظمات غير الحكومية وتخطيها الحدود الجغرافية، فالاندماج في هذه الشبكات دون وجـــود مظـــلة نوعية في نطاق الأمة أو حتى محلية ـــ في نظرنا ـــ يجعل الاندمـــاج في بعد من أبعاد النظام الدولي أكثر سهولة من الاندماج المؤسس على شبكات الأمة أو حتى المرتبط بأطر وشبكات محلية.

## الهوامش والإحالات المرجعية

(١) انظر على سبيل المثال دراسة د. سعد الدين إبراهيم، العمل الأهلي في مصر، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، دراسات إستراتيجية رقم (٦٢)، حيث يلاحظ استخدام المؤلف لمفهوم "العمل الأهلي" في عنوان الكراس على الرغم من استخدامه لمفهوم "المجتمع المدني" داخل نفس الكراس.

(٢) انظر تعريف كلا من:
د. سعد الدين إبراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، تقديم المشروع الذي غطى بلدان الوطن العربي كلها، وصدر عن مركز ابن خلدون ودار الأمين، وقد أثر هذا التقديم على مجمل الدراسات التي شملها المشروع؛ حيث قامت هذه الدراسات بدراسة "الأحزاب السياسية" باعتبارها أحد مفردات المجتمع المدني.
وانظر أيضاً دراسة د. أماني قنديل ضمن نفس المشروع، والتي تخصصها لدراسة الحالة المصرية.
أماني قنديل، عملية التحول الديمقراطي في مصر (١٩٨١-١٩٩٣)، مركز ابن خلدون ص١١٩.

(٣) د. سعد الدين إبراهيم، المرجع السابق، ص ٥– ٦.

(٤) د. أماني قنديل، الجمعيات الأهلية والثقافة والتنشئة السياسية في مصر: قراءة في التاريخ الاجتماعي والسياسي، ضمن كتاب الثقافة السياسية في مصر– مركز الدراسات السياسية– كلية الاقتصاد– جامعة القاهرة، ١٩٩٤، ص١٠٣١– ١٠٣٣.

(٥) انظر: د. أحمد الرشيدي، المنظمات الدولية غير الحكومية، تقرير الأمة في عام لسنة١٤١٤،القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، ص ٨٢.
عبد السلام نوير، المنظمات غير الحكومية، تقرير الأمة في عام لسنة ١٤١٥هـ، ص ٤٠٢ حيث اعتمد تعريف القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن تحديد الجمعيات الأهلية بأنها "كل جماعة ذات تنظيم مستمر لمدة معينة أو غير معينة، ويتألف من أشخاص لا يقل عددهم عن عشرة أشخاص أو من أشخاص اعتباريين لغرض غير الحصول على الربح المادي".

(٦) د. سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص ١٢– ١٤.

(٧) لمزيد من التفاصيل حول توظيفات مفهوم المنظمات غير الحكومية انظر: هشام جعفر، المنظمات غير الحكومية.. تساؤلات عن ماهية المفهوم، مجلة المجتمع الكويتية، ١٩٩٨/١٥/١٩.

(٨) د. وجيه كوثراني، الديني والمدني في المجتمع المدني، جريدة الحياة ١٩٩٥/٤/٢١.

(٩) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر بحثي عن العمل الأهلي: رؤية إسلامية، مجلة المسلم المعاصر،العدد ٩١،ص ص١١٥-١٢٦

(١٠) د. وجيه كوثراني، مرجع سابق

(١١) استنتج الباحث هذا التعريف من بحث المستشار طارق البشري، منهج النظر في أسس البناء الديمقراطي والتعددية ومؤسسات المجتمع المدني، بحث منشور في شبكة "الإسلام على الإنترنت" (IOL) كما استفاد منه كثيرًا في تحديد مقومات المفهوم.

(١٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر المرجع السابق.

# القسم الثاني

# أعمال ورش العمل

**تمهيد:**

نـــالت ورش العمـــل -باعتبارها النشاط الأساسي الثاني في الدورة- اهتماماً ملحوظاً ســـواء قبل انعقاد الدورة أو خلالها وبعدها، وذلك نظراً للطبيعة الخاصة لهذا النشاط في مثل هذه الدورة. فإذا كان من المفترض أن هذه دورة «تدريبية تعريفية» فإن ورش العمل تفــترض معــرفة مسبقة بالموضوع محل التدريب. ومن هنا كان التحدي الأساسي أمام مشرفي الدورة، وهو كيفية حل هذه المعضلة بين مستوى المتدربين وبين متطلبات انعقاد الورش وتنظيمها.

ولهـــذا كـــان الإعداد المسبق لأعمال هذه الورش ضرورة مسبقة ولازمة قبل انعقاد الدورة، ومن ثم يتضمن هذا القسم من أعمال الدورة ما يلي:

المقدمـــة: وتتضـــمن مـــن ناحية: ورقة العمل التي تحوى قواعد إعداد ورش العمل وإدارتهـــا قـــبل الدورة وخلالها والتي تم إقرارها في اجتماعين حضرهما مشرفو الدورة ومشـــرفو الـــورش د. السيد عمر، ود. عبد العزيز شادي، ود. محيي الدين قاسم. ومن ناحية أخرى أوراق العمل والتقارير المقدمة من مشرفي الورش والمتدربين، وأخيراً أحد تقارير المتابعة المتميزة التي قدمها أحد المتدربين وهو أ. عبد الله جاد حول ورش العمل وهـــو نموذج على مدى التفاعل الذي اتسمت به مشاركة بعض المتدربين وبتضمن تعريفاً بموضوعات الورش وبعض الملاحظات المنهاجية الجادة عليها.

أما الملاحظات المتعلقة بالاتجاهات العامة للمناقشات، والتي يتبين من خلالها كيف أن جلسات ورش العمل كانت بمثابة الساحة التي كشفت عن الكثير من الإشكاليات المنهاجية الـــتي تواجـــه بـــاحث العـــلوم السياسية الذي يريد أن يكتسب منهاجية إسلامية ويطبقها، فسيرجئ عرضها إلى موضعها من التقرير الختامي.

## القواعد العامة لإعداد ورش العمل وإدارتها قبل الدورة وخلالها

**أ.د. نادية محمود مصطفى**

**أ.د.سيف الدين عبد الفتاح**

تقع ورش العمل -في برنامج الدورة- عقب المحاضرات عن خبرات البحث والتأليف والتدريس في فروع العلوم السياسية من منظور إسلامي.

ومن ثم فإن أهداف هذه الورش تتحدد في المجموعتين التاليتين:

المجموعة الأولى: اكتساب مهارات بحثية تخدم بعض أبعاد المنهاجية الإسلامية، مثل: نقد أدبيات برؤية إسلامية، تحديد ملامح رؤية إسلامية – أو رؤى أخرى- في أدبيات، قراءة مفاهيمية لأدبيات، القراءة في مفاهيم مقارنة.

المجموعة الثانية: تحديد بؤرة لاهتمام الطالب (سواء بمبادرة منه أو بمساعدة مشرفي الدورة) متمثلة في موضوع للبحث يحظى باهتمامه. ويقوم الطالب على إعداد خطة لبحثه مستفيداً مما حصله خلال الدورة.

وفى ضوء ما سبق، فإن ورش العمل لابد وأن تطرح ملامح أساسية تتميز بها عن صيغ المحاضرات حول خبرات البحث والتأليف والتدريس، ومن أهم هذه الملامح: أن يكون المتدرب هو الفاعل الأساسي بعد أن ظل في وضع المتلقي – المشارك في الفعاليات الأخرى للدورة.

ولذا فإن الإعداد المسبق لفعاليات ورش العمل يمثل ضرورة أساسية لتحقيق أهداف هذه الورش، كيف؟

تطلب الإعداد المسبق لأعمال الورش عدة خطوات لتحقيق الأهداف السابق تحديدها وتتلخص هذه الخطوات كالآتي:

١-اجتماع المشرفين على الورش لوضع التصور الإستراتيجي عن أهداف الورش وكيفية إدارتها بالتعاون بين طرفيها: المشرفين والمتدربين (تم في ٤/١٩ وأسفر عن النتائج المشار إليها عالياً وما سيلي من بنود أخرى).

٢-تحديد المهام التنفيذية: مثل تحديد الموضوعات التي سيتم التدريب في نطاقها في كل ورشة عمل من الورش الثلاث، تحديد القراءات في كل موضوع بالاسترشاد بالقائمة التفصيلية التي تم إعدادها خلال الشهرين الماضيين، تحديد قائمة من الموضوعات التي يمكن اقتراحها على الطلبة لإعداد مشروعات أبحاث حولها، كيفية تقسيم الطلبة

إلى مجموعات وفق خبراتهم واهتماماتهم المسجلة في استمارات البيانات، كيفية توزيع المهـــام بين الطلبة، وضع القواعد اللازمة لإرشاد تنفيذ هذه المهام.. (الاجتماع الثاني للمشرفين في ٢٠٠٠/٥/٩).

٣-اجـــتماع مشـــترك بيـــن المشرفين على الورش وبين المتدربين لتقسيم المتدربين إلى مجموعـــات ولـــتوزيع مهام الورش عليهم. ولقد تم الاتفاق في اجتماع (٤/١٩) على أمرين: من ناحية، أن تتم هذه الخطوة مباشرة بعد الاجتماع العام الذي سيتم عقده مع المتدربين خلال الأسبوع الأخير من مايو والذي يهدف إلى التعريف بموضوع الدورة وأهدافهـــا والالـــتزامات التي على المتدرب الحرص على أدائها حتى تتحقق الاستفادة مـــنها (تم وضع ورقة للتوزيع على المتدربين في الاجتماع العام في ٢٠٠٠/٥/٣٠). كمـــا تـــم الاتفاق من ناحية أخرى على بعض القواعد، التي تضمن حسن سير العمل وانتظامه في الورش، ومن أهمها: مراعاة اختلاف المتدربين في القدرات والإمكانيات المعـــرفية والبحثية ومن ثم الاهتمام باختيار المتميزين منهم ليتحملوا العبء الأساسي في الإعداد للورش وعرض نتائجها.

٤-عقـــد اجتماعين خلال شهر يونية، وآخر خلال شهر يولية بين المشرفين على الورش ومجموعات المتدربين لمتابعة الإعداد والتنفيذ لمهام الورش ولمساعدة المتدربين على اختيار الموضوعات التي سيقدمون –مع انتهاء الدورة– خطة بحثية بشأنها تترجم قدر اســـتفادتهم من الدورة، علماً بأنه سيتم تقويم هذه الخطط وإعادتها للمتدربين مع النظر في كيفية تنفيذها في قنوات بحثية مختلفة.

٥-مـــن المقـــترح أن يقوم المتدربون بعرض نتائج أعمالهم في ورش العمل، وأن يدير المشرف على الورشة أعمالها وينظم النقاش خلالها، على أن يتم صياغة تقرير نهائي عن أعمال كل ورشة وعن نتائج الورش الثلاث.

٦-مـــن المقترح تخصيص جائزة لأحسن خمسة طلاب في الورش، وفى إعداد مقترحات البحوث.

## تقرير عن ورش العمل في دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية

أ. عبد الله جاد

تأتى أهمية ورش العمل المنعقدة في إطار هذه الدورة -بالأساس- من أنها تعد مقياساً لتفاعل المتدربين مع النقاش الذي دار حول المنهاجية الإسلامية من ناحية ومؤشراً على الإمكانيات التي تحملها المنهاجية في حال محاولة تفعيلها من قبل باحثين مبتدئين (كما هو حال كثير من المتدربين ومنهم كاتب هذه السطور)، وقد توزعت ورش العمل على ثلاثة مداخل منهجية هي: نموذج المقاصد العامة للشريعة وربطها بالبعد المؤسسي، والمدخل الثقافي وبناء المفاهيم، والمدخل السنني.

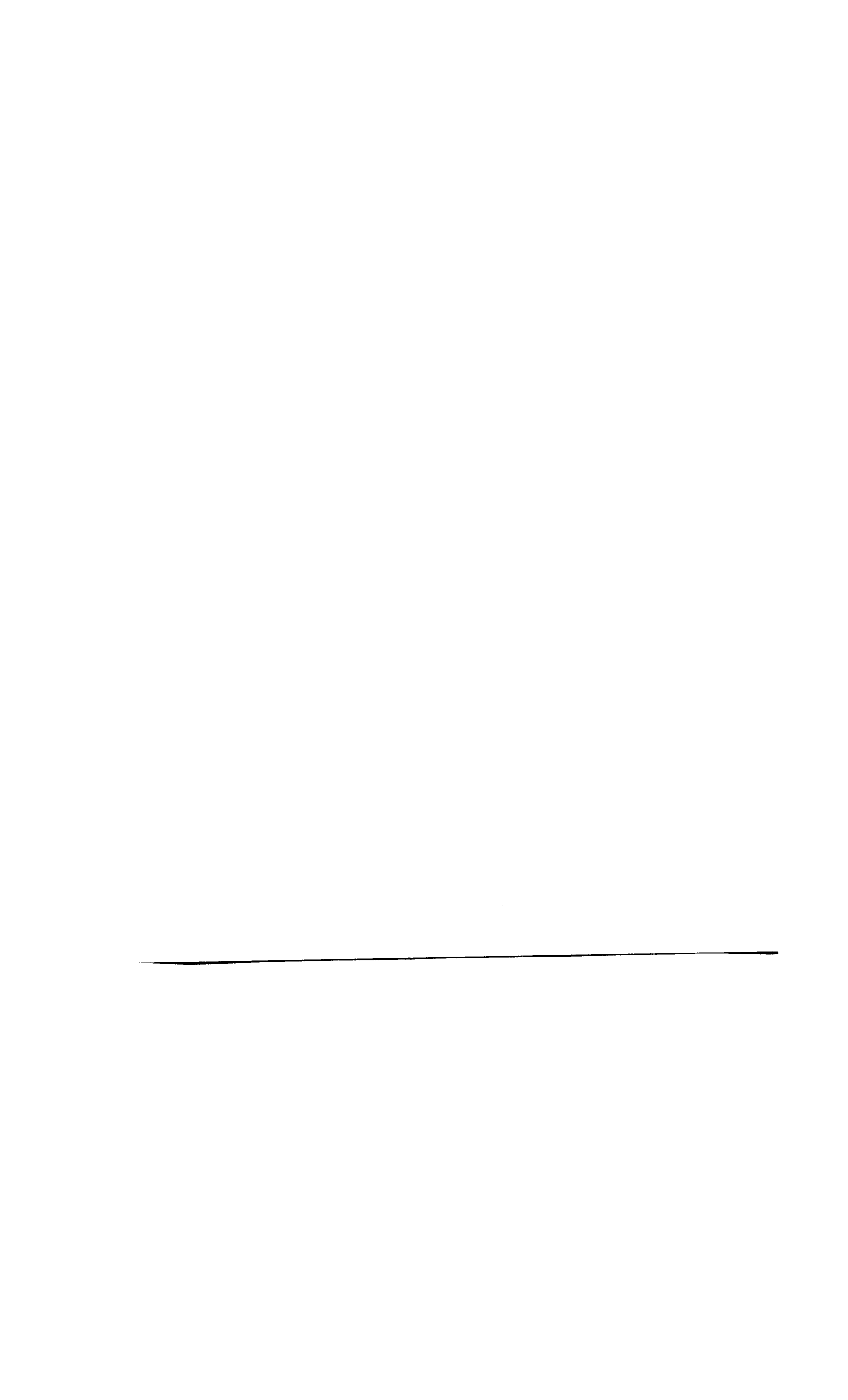
ففي ورشة نموذج المقاصد والمؤسسات عرض أحد المتدربين كتاب المستشار / طارق البشرى عن منهج النظر للنظم السياسية في بلدان العالم الإسلامي باعتباره أحد المقاربات المنهجية الهامة في مسألة المؤسسات، وبينما قدم د. سيف عبد الفتاح للنموذج المقاصدي إمكاناته وتفعيله سواء في دراسة صنع القرار والسياسات العامة أو الإفتاء وهو ما أفاض فيه د. عبد العزيز شادي، فقد قام بعض المتدربين بتطبيق النموذج المقاصدي في دراسة فتاوى معينة سواء في حالة العلاقة مع الغرب أو حرب الخليج أو المشاركة السياسية. ومن مجمل النقاش في الورشة ثارت بعض التساؤلات الخاصة بإعمال النموذج المقاصدي، فالنموذج المقاصدي له قدرة عالية على التقويم، فماذا عن قدرته على التفسير؟ وبالنسبة للإفتاء هل يقتصر دوره على كيفية كشف جوانب التسييس في الفتوى وكيف يمكن استثمار المقاصد في عملية بناء المؤسسات؟ وهل نموذج المقاصد نموذج سكوني(استاتيكي) أم يمكن أن يصبح نموذجاً ديناميكياً يدرس عمليات التغيير؟

أما في ورشة العمل الثانية فقد جرى التأكيد على تزايد الاهتمام بالمدخل الثقافي نتيجة لما أثارته التغييرات على المستوى الدولي والمحلى من قضايا ذات أبعاد حضارية تتطلب إعادة قراءة المفاهيم المطروحة. وهنا تنوعت مستويات العمل داخل الورشة ما بين عرض لمحاولات سابقة لإعادة بناء المفاهيم مثل مفهوم الشرعية ومفهوم العلم وعرض لمفهوم معين عند عدة مفكرين للبحث في المشترك والخاص في عملية بناء المفهوم (مفهوم الحضارة) ثم عرض لعملية تداول مفهوم العولمة ومناهج النظر للمفهوم، وفى النهاية استعراض رؤية بعض المفكرين لمنهجية التحليل الثقافي -إذا جاز التعبير- خاصة

فوكو، وقدم أحد المتدربين قراءة مستقصية للتطور الدلالي لمفهوم الأمة ومغزى هذا التطور لطبيعة المفهوم نفسه. وبغض النظر عن تفاصيل العمل داخل الورشة فقد بدا واضحاً غياب تقاليد للتحليل المفاهيمي في الفكر العربي باستثناء بعض المحاولات التي تمت بشكل فردى واكتفت بطرح بعض الخطوط العامة، فهي لم تصل بحال لأن تكون مدرسة في التحليل المفاهيمي كما هو الحال في الأكاديميات الأوربية. وعلى جانب آخر فإن المدخل الثقافي بعيد تماماً عن أن يشكل منهجية لدراسة العلوم الاجتماعية وكل ما في الأمر هو استعادة الحيوية للمناظرة القائمة بين أنصار المدخل أو التفسير الثقافي في مقابل التفسير الاقتصادي – الاجتماعي. ومن الغريب أن أغلب فكري التيارات الإسلامية يمكن تصنيفهم بسهولة ضمن أنصار التفسير الثقافي. فهل يكمن هذا في الخلط بين مركزية العقيدة في نسق الفكر الإسلامي وبين التفسير الثقافي للظواهر الاجتماعية برغم أنه يمكن التمييز بينهما؟ ومن ناحية ثالثة فإن دارسي أو العديد من أنصار المدخل الثقافي ينساقون وراء التيارات النقدية في الفكر الغربي دون مراعاة إشكالية التواصل والانقطاع في هذا الفكر وأن هذه التيارات النقدية قد تحمل تداعيات سلبية، وأشير هنا تحديداً إلى فوكو والبنيوية وما بعد الحداثة.

وتظل الورشة الأخيرة الخاصة بالمدخل السنني الأكثر إثارة للجدل، خاصة أنها اكتفت في أجزاء كبيرة منها بإثارة الأسئلة والقضايا دون الخوض في الإجابات. ولعل هذا يعود في جزء منه إلى استغراق النقاش في التنظير والتقعيد ومحاولة الوصول لخطوات واضحة وإجابات ناجزة بشكل مسبق مع أن المقال في المنهج يتزامن دائماً مع المقال في العلم، ومن ثم كان اقتراح البعض بالتعامل مع موضوع السنن بشكل تجريبي انتظاراً لما يمكن أن تسفر عنه هذه المحاولة. ويمكن إيجاز الخطوط الأساسية حول موضوع السنن في ثلاث إشكاليات: القداسة –العمومية والنسبية– التفعيل. فالبعض طرح تصوره عما يمكن أن يؤدى إليه طرح مفهوم السنن وربطها بمصادر علوية من إضفاء نوع من القداسة على النتائج مع ما في ذلك من منافاة لمفهوم العلم وكونها اجتهادات بشرية، ويرتبط بذلك مشكلة إطلاقية السنن لارتباطها بوحي مطلق في الزمان والمكان، فهل هي قوانين علمية مطلقة؟ وما دور الفعالية الإنسانية؟ والمهم أيضاً تطوير منهجية للتعامل مع السنن وصولاً لتراكم علمي دون الاكتفاء بتعميمات، بينما استمر البعض رافضاً لمثل هذه الرؤية لأنها إقحام للمطلق فيما هو نسبى وبشرى متغير؛ داعياً إلى اعتماد المنهج

التجريبي المادي مع مزاوجة بالعقلانية ليستمر الوحي مجرد موجه لأخلاقيات البحث وأجندة الباحث.



# الورشة الأولى
# المؤسسة والنموذج المقاصدي

**إشراف:**

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

د. عبد العزيز شادي

**ورقة العمل التأسيسية: مخطط ورشة العمل:** **أ.د. سيف الدين عبد الفتاح**

**د. عبد العزيز شادي**

**مقدمة: في أبعاد النموذج المقاصدي:** **أ.د. سيف الدين عبد الفتاح**

**أوراق الورشة:**

**١- عرض كتاب "منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلداننا الإسلامية"**

**أ. محسن شريف**

**٢- حالة العلاقة مع الغرب: المناظرة بين الشيخ عليش والشيخ الحرائري**

**أ. عبد الله جاد – أ. أحمد حجاجي**

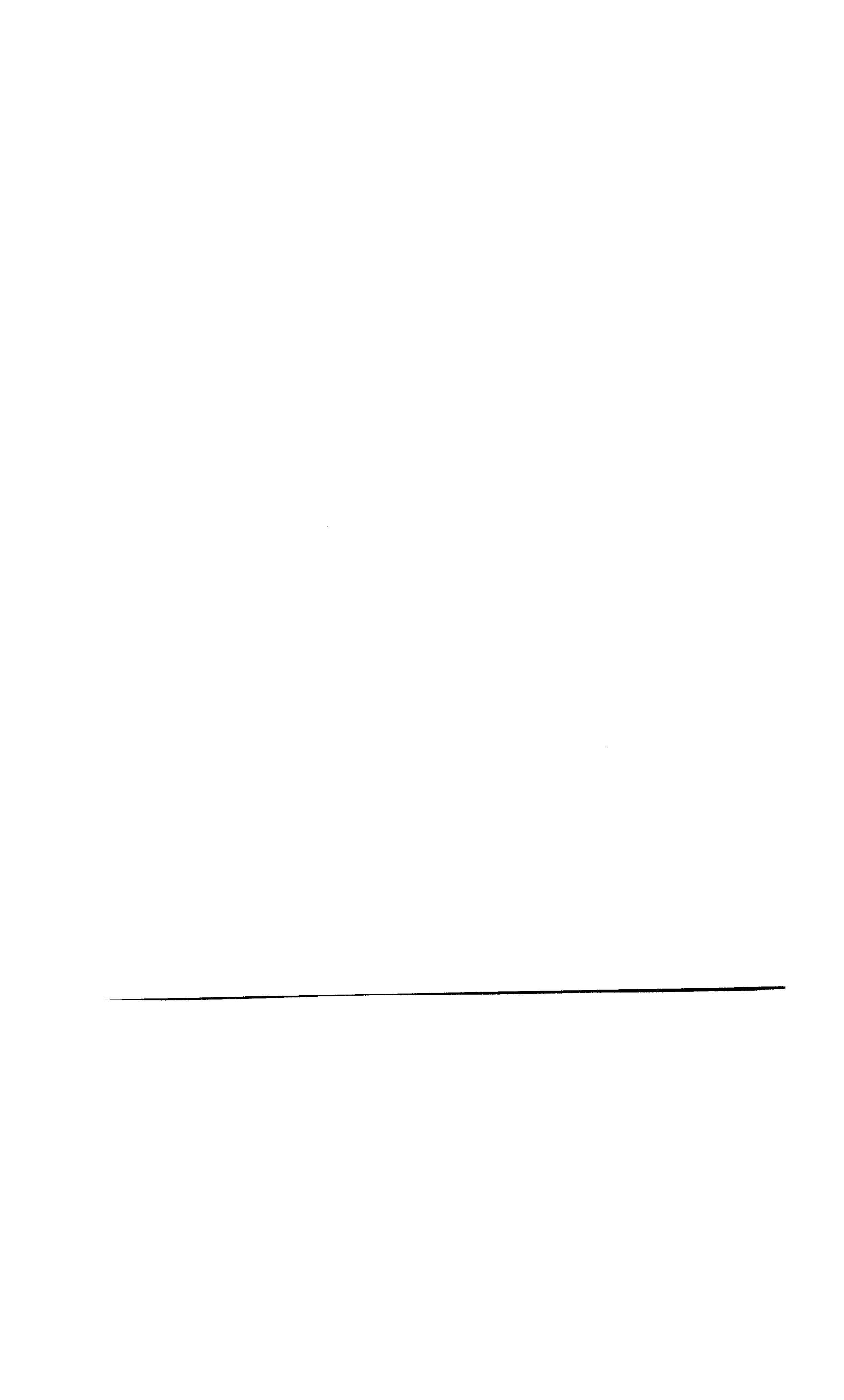
**٣- أزمة الخليج بين نص فتوى دار الإفتاء المصرية وبين رؤية من منظور مقاصدي**

**أ. حازم على ماهر – أ. أمجد جبريل**

**٤- قضية المشاركة السياسية**

**أ. زينب أبو المجد – أ. عزة جلال – أ. هند مصطفى**

**ملاحظات ختامية:** **د. عبد العزيز شادي**



# ورقة العمل التأسيسية

أ.د سيف الدين عبد الفتاح

د. عبد العزيز شادي

في إطار ورش عمل المنهاجية الإسلامية، سوف تعقد هذه الورشة لتقدم للباحثين والباحثات مجموعة من المفاهيم والآليات المنهاجية والقراءات التي تخدم الاقتراب من المؤسسات والنظم السياسية المعاصرة من منظور حضاري إسلامي. وتنبع تلك الآليات والمفاهيم من خبرات بحثية مارسها باحثون خلال قيامهم إما بالتدريس أو البحث العلمي الخاص بقضايا وإشكاليات إسلامية اقتضت عملية دراستها البحث عن آليات ومفاهيم ملائمة تنبع من ذات السياق الحضاري الذي تنتمي إليه تلك القضايا والإشكاليات.

فالمقاصد، كاقتراب قام على تطويره الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح أضحت آلية منهاجية مفتاحية في فهم إشكاليات بحثية في مجالات متنوعة من حياتنا السياسية. ولم تقتصر ديناميكية المقاصد على فهم تفاعلات المؤسسات السياسية بل وصلت إلى مجالات حقوق الإنسان، والسياسات العامة.. إلخ.

وتم استخدام وتفعيل بعض مفاهيم وآليات المنهج المقاصدي في دراسة العملية الإفتائية. فلقد استخدم المنهج في تفكيك تلك العملية سواء في بداياتها كحالة استفتائية، أو في تفاعلها مع تلك الحالة عبر مراحل ثلاث تجسدت في فقه الواقع المحيط بالواقعة محل السؤال والاستفتاء، وفقه الحكم بميزان أدلته، ثم فقه تنزيل الحكم على الواقع، وتحويل الفتوى إلى سلوك. كما استخدم المنهج المقاصدي في إعادة تركيب العملية الإفتائية لمعرفة مدى التسييس الموجود بها، وعلاقتها بالفتاوى المعارضة، ووزنها النسبي. ونقترح الآتي لتنظيم الورشة:

**- أن تنقسم ورشة العملية إلى محورين: أولهما خاص بالمقاصد ويدرس الموضوعات الآتية:**

التعريف بالمقاصد، المقاصد وحقوق الإنسان، المقاصد وهجرة العقول، المقاصد والمعلوماتية، المقاصد ونقد العولمة، المقاصد والعملية الإفتائية، ميزان المصالح والسياسات العالمية وصنع القرار، الأجندة البحثية والأولويات المنهاجية.

**ويمتد المحور الثاني إلى دراسة المؤسسات والعمليات. وموضوعات هذا المحور هي:**

١- كتاب المستشار طارق البشرى في المؤسسات الإسلامية.
٢- نموذج المحاكاة الخاص بفتاوى العلاقة مع الغرب.
٣- الإفتاء والأقليات في الغرب والمشاركة والشرعية.
٤- حرب الخليج والنموذج المقاصدي.

**- إضافة إلى القراءات المقترحة من جانب مشرفي الورشة سوف يستعان بالقراءات التالية:**


١- الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، إشكاليات دراسة الظاهرة السياسية في المنظور الإسلامي، بحث مقدم إلى الندوة المصرية – الفرنسية التاسعة: العلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والتوقعات.
٢- ------------، إشكالية العلاقة مع السلطة: قراءة في نصوص تراثية ومنهاجية مقترحة، سلسلة بحوث سياسية ١١٤، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، أبريل ١٩٩٢.
٣- عبد العزيز شادي، الإفتاء والعلاقة مع الآخر، بحث مقدم إلى ندوة التراث السياسي العربي والإسلامي، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٧
٤- -------------، الدين والدولة في مصر، الإفتاء كدراسة حالة، بحث مقدم إلى الندوة المصرية – الفرنسية التاسعة، العلوم السياسية والاجتماعية الآفاق والتوقعات.
٥- د. عمر سليمان عبد الله الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، عمان، دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٩٩٢.
٦- نخبة من كبار المفكرين وعلماء الإسلام، الإسلام دين السلام، رؤية إسلامية لأحداث الخليج، سلسلة قضايا ومفاهيم، القاهرة، وزارة الأوقاف، ١٩٩١.

# مقدمة في أبعاد النموذج المقاصدي

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

في البداية وقبل أن أقدم ذلك النموذج المقاصدي أود أن أشير إلى أنه عندما نقول إنه نموذج يتعلق بالشاطبي فليس معنى هذا أن الشاطبي هو أول من تحدث عن علم المقاصد، وإنما معناه أنه حاول أن يجمع وينسق ويؤلف بين أبعاد فكرة المقاصد، وألف فيها كتاباً وهو كتاب «الموافقات». ووفقاً لما نؤكد عليه في هذا المقام فإن النموذج المقاصدي يصلح للتطبيق في حياتنا الخاصة وحياتنا البحثية، في حياتنا العامة وفى حياتنا السياسية، وفى مجالات مختلفة هي المجالات الخمسة للحفظ (حفظ الدين والنفس والمال والنسل والعقل).

ومعنى هذا أن النموذج المقاصدي يرتبط بعناصر ومجالات مختلفة. وفى هذا السياق يقدم الشكل التالي[1] صورة مبسطة لكل من الضرر والمصلحة. ويتعلق الضرر –الحفظ السلبي بدفع الضرر– إما بدفع الضرر ابتداء أو وقاية أو بدفع الضرر قبل أن يقع وبعد أن يقع، فالرفع غير الدفع. والمصلحة في معناها الحفظ الإيجابي لجانب المصالح، فمدار منظور المقاصد على فكرة المصلحة في ذلك المقام. ثم هناك خمسة مجالات ومراتب للحفظ (الدين – النفس – العقل – المال – النسل)، وهذه هي مجالات الحفظ، ثم هناك مجالات الأولويات، ومنها ما يتعلق بالضروري ومنها ما يتعلق بالحاجي، ومنها ما يتعلق بالتحسيني. وحينما نتحدث عن هذه الأولويات فسوف نجد أن منها ما يتعلق بالإنسان ومنها ما يتعلق بالجماعة. فالضروري هو الذي إذا لم يتناوله الإنسان أو لم تقم عليه الجماعة هلكت، أما الحاجي فهو الذي إذا لم يضطلع به الفرد أو الجماعة فإن الناس يقعون في حرج، أما التحسيني أو المحسنات فإنها تتعلق بالتحسين الفعلي أو مكملاته. من الأشياء المهمة التي تحدث عنها الشاطبي أن الحاجي مكمل للضروري والتحسيني مكمل للحاجيّ.

ومن المهم أن نؤكد أن جدول المقاصد، الذي قمت برسمه في هذا السياق استقراءً من الشاطبي وبالاستعانة بما أورده العز بن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح

---

(١) انظر الجداول والأشكال في: د. سيف الدين عبد الفتاح: القيم مدخل منهاجي لدراسة العلاقات الدولية. (في) أ.د. نادية محمود مصطفى (مشرفا): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني

الأنام»، يعبر عن هذه المقاصد والمجالات بالعناصر الثلاثة. في هذا المقام سنجد ١٤٤٠ حالة قياسية، هذه المربعات لو قمت بعدها ستأتي بـ ١٤٤٠ حالة قياسية كذلك يجب التنويه إلى أن هذا النموذج في الأصل يجب ألا يستخدم إلا في حالة توهم التعارض، فالمفترض في مثل عمليات الحفظ هو عدم حدوث التعارض بينها. بعبارة أدق، إن القائم على عمليات الحفظ يدرك كيفية الحفاظ عليها جميعاً دون أن يضحي بإحداها لحساب الأخرى. تلك هي الحالة المثالية، ولكننا نعيش في سياق بعيد عن تلك المثالية. فالدولة القومية، التي فرضت آليات وأولويات مختلفة عن تلك التي كانت سائدة وقت المثالية السياسية الإسلامية، خلقت تعارضاً بين مجالات الحفظ في كثير من الأحيان، حيث إن المبدأ الحاكم لتصرفاتها الداخلية والخارجية على حد سواء هو مبدأ المصلحة الوطنية، الذي قد يضحي بمصالح الأمة لصالح المصالح الضيقة الخاصة بها، وهنا ينشأ التعارض.

وهذا التعارض غالباً ما ينشأ نتيجة للتفسير والفهم الخاطئ للأولويات والآليات. فالإدراك الخاص بصانع القرار على مستوى الدولة القومية غالباً ما يكون أسيراً لأوهام المصلحة الوطنية وأفضليتها على مصالح الأمة، فالإدراك هنا مشوه نتيجة للحدود المصطنعة التي فرضتها الدولة القومية، وهي حدود لا توجد غالباً على الأرض بل هي موجودة في أذهان النخب الحاكمة، ولذلك فهي وهمية وعشوائية، وليست حقيقية، ولذلك ينشأ التعارض، ووظيفة هذا الجدول هي تصحيح ذلك الإدراك وإزالة ذلك التعارض المتوهم.

نموذج المقاصد حين يتحدث عن الحفظ كمجالات وعمليات فإنما يتحدث عن حفظ سلبي (دفع مضرة) وحفظ إيجابي (جلب منفعة) إذ أنه كعملية لابد أن يشمل كل أشكال الحفظ، حفظ الابتداء وحفظ البناء وحفظ البقاء وحفظ النماء وحفظ الأداء.

بناء النموذج ثم بعد ذلك إمكانيات تطوره التي تتعلق بنمائه وارتقائه ثم الأدوات أو الوسائل التي تتعلق بحفظ الأداء، ثم أيضاً لابد أن تحفظ تلك الوسائل حفظ وقت وفى كل بنية للتفكير، وحفظ ممارسة وحفظ حماية.

وبعد هذه المقدمة الأساسية يأتي التساؤل عن كيف يمكن أن نوظف النموذج في حقل العلوم السياسية على وجه الخصوص؟

الواقع أنه يمكن أن نطبقه في وسائل صنع القرار وخلافه، في أجندة البحث والسلم المعلوماتي، وفى صنع السياسات العامة وتقويمها، التنمية البشرية وحفظ المقاصد، ميزان المصالح، تقويم سياسات النظام الدولي، المقاصد والوسائل وعلاقته بفكرة المؤسسيّة.

منظور المقاصد يرتبط أساساً بالرؤية الكلية (التوحيد / المقاصد)، عمليات تشكيل النموذج والصياغات التي يمكن أن تقدم به في هذا المقام.

أردت بهذه المقدمة عن النموذج المقاصدي أن تتمكن ورشتنا تلك من أن تكتشف عناصر التسييس في عالم الفتوى أو كما تناولتها بعض الكتب والمراجع اللغوية باسم «حالة التفاتي» أي التخاصم والتقاتل بالفتوى، وقد وجدت هذه اللفظة في «لسان العرب» وشكراً

## عرض كتاب:

## "منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلداننا الإسلامية"

### تأليف المستشار / طارق البشرى

### عرض: محسن شريف

إن موضوع الكتاب «منهج النظر في النظم السياسية لبلداننا الإسلامية» يقع في قلب اهتمامات ورشة العمل التي تعنى بقضية «المؤسسة والمدخل المقاصدي» ومن ثم فإن الكتاب يمهد الأرض ويسويها لزرع الآخرين.

ينقسم الكتاب إلى مبحثين رئيسيين، يتصدى أولهما لرسم وتحديد معالم منهج للنظر في النظم السياسية المعاصرة للعالم الإسلامي، فيما يختص الثاني بالتأصيل لمؤسسات الدولة في النظم السياسية العربية فضلاً عن مقدمة وخاتمة.

وهو يؤكد ابتداءً أننا نعيش الآن في ظل نظم سياسية مأخوذة -في جلها- من النظم الغربية المعاصرة، نعدل فيها ونغير في إطار مضروب من هيمنة الفكر السياسي الغربي ونظمه ومؤسساته. ثم يعكف على دراسة بنية النظام السياسي الغربي في إطار سياقاته التاريخية مبتدئاً من العصور الوسطى التي اتسمت بوجود خطين للمواجهة العسكرية والحضارية بين الشرق والغرب، ويؤكد أن المجتمعات التي تنشأ على خطوط المواجهة هي مجتمعات صدام، تعرف دعوات الإصلاح وحركات الإصلاح في المجالات المختلفة، فدعوات الإصلاح الإسلامي بدأت مع ابن عبد الوهاب في نجد والشوكاني في اليمن. ودعوات الإصلاح الغربي جاءت على أيدي جون لوك ومونتسكيو وجان جاك روسو.

وفى أتون الصدام كتب لمجتمعات الغرب الانتصار؛ إذ سقطت غرناطة آخر معاقل المسلمين في الأندلس عام ١٤٩٢م على يد فرديناند وإيزابيل، وطوق البحارة الأوربيون الساحل الإفريقي ووضع كريستوفر كولومبس أقدامه في الأمريكتين عام ١٥٠٢م وانكسرت آخر موجات المد الإسلامي على أوربا أمام فيينا بوفاة سليمان القانوني ١٥٦٦.

في ضوء ذلك تطورت النظم السياسية الغربية فكراً ونماذج وأجهزةً في عصور أمن تام من أي خطر، في حين أن أعمالها في المجتمعات العربية الإسلامية بعد ذلك تمت في عهود المخاطر والسيطرة الأجنبية.

ويدلف إلى الحديث عن التطور التاريخي للتنظيم السياسي في المجتمعات الغربية الذي ينفى صلته بالديمقراطية المباشرة في أثينا في حين يربطه بالتاريخ الروماني الذي عرف مجالس الشيوخ والأحرار والعامة والمجالس القبلية. ويخلص في هذا المقام إلى أن النموذج التنظيمي للقرار الجماعي في أوربا قاد إليه أمران هما:

١. عقدي (ديني): يتمثل في نزوع إلى التجسيد مما يخرج به عن كمال التنزيه والتجريد في التصور الإسلامي، ويتعارض بالتالي مع أسس وقواعد المؤسسية في الإسلام.
٢. تجزؤ وتفكك اجتماعي وسياسي التقى مع موجبات التجمع على هذه الصيغة للتنظيم.

وعلى الصعيد الإسلامي أكد أن العقيدة الإسلامية تقوم على تصور إلهي يعتمد على التنزيه المطلق والتجريد الخالص، ومع وجود القرآن والسنة لم تقم حاجة عقدية لمؤسسة دينية ذات قرار ديني... ومن ثم لم تظهر حاجة لمجلس أو مجمع كنموذج تنظيمي.

ويلفت النظر إلى أن الدول الإسلامية التي قامت في أعقاب الدعوة والخلفاء الراشدين قامت في حواضر كانت لها ذخيرتها وخبرتها التنظيمية والسياسية التي تفاعلت مع القواعد التي استنها القرآن والسنة بعد ذلك.

وينتقل المؤلف ليفسر جانباً من إخفاق المؤسسات التنظيمية في المجتمعات الإسلامية مستنداً إلى بدايات عهود الإصلاح. ففي الوقت الذي بدأت فيه جهود الإصلاح في مجالات التعليم والفقه والجيش بقيت مؤسسات تقليدية قديمة إلى جوار المؤسسات الجديدة وكان ذلك كفيلاً بخلق حالة من الازدواجية التي تركت آثارها بعد ذلك. ويشير إلى بدايات الحملات الاستعمارية الغربية منذ منتصف القرن التاسع عشر واستسلام الحكومات الإسلامية للنفوذ السياسي والاقتصادي والاستعماري.

ومن هنا عرفت المجتمعات الإسلامية الهيئات والتجمعات التي تقاوم الاستعمار وهى التي سميت بعد ذلك بــ «الأحزاب الوطنية» أو حركات التحرر الوطني، ويشير هنا إلى الفارق بين نشأة الأحزاب، ومن ثم وظيفتها الأساسية في البلدان الإسلامية والشرقية، وبين الأحزاب في البلاد المستعمرة، فالحزب له وظيفة تجميعية تعبوية في الخبرة الإسلامية على عكس الحزب في الغرب الذي يعبر عن طائفة مصالح أو أفكار.

والمبحث الثاني يجعله للإجابة على سؤال واحد محوري هو: كيف يمكن للمجموع من الناس أن ينشط ويدافع عن مصالحه وتحقيق أهدافه؟ كيف يمكن للمجموع أن يدير شئونه المشتركة وأن يعبر عن مشيئته ويضعها موضع التنفيذ؟.

ويلخص هنا ما يسميه بـــ «المشكلة التنظيمية» ويخلص إلى جملة من المبادئ التي أقرها الفقهاء والمفكرون الإسلاميون بصددها، ومن أهمها مبدأ «النيابة» التي تكفل تعدد الأفراد مع «واحدية» الشخص أو تكفل تمثيل الفرد الواحد لأشخاص عدة، ومبدأ توزيع العمل الواحد بين العديد من الأجهزة والمؤسسات، فلا يستقل فرد أو مؤسسة واحدة بالعمل العام.

ويدقق البشرى -بعد ذلك- النظر في الأصول التنظيمية القائمة الآن ويستطلع في ضوئها أسس الشكل التنظيمي والسياسي في التاريخ الإسلامي، ويؤكد أن النظام الإسلامي لم يعرف توزيع السلطة على المنوال السابق؛ لأن أسس النظام الإسلامي تختلف اختلافاً جذرياً عن أسس النظام السائد الآن، من حيث إن النظام الحديث نظام وضعي لا يعترف بشريعة أو شرعية للحكم منزلة من السماء في حين أن النظام الإسلامي يبدأ من مقولة أساسية هي مصدرية السماء لتشريع الأرض.

وفى إطار تلك المبادئ ينتقل إلى البحث في وظيفة الإمام في النظام الإسلامي وكيف تنعقد له البيعة، وسلطات الوزير وأنواع الوزارة، ويؤكد أن أيهم لا يتعرض لتلك الوظائف التي تمارسها الآن ما نسميه «السلطة التشريعية»، إذ عملية التشريع كانت قائمة فعلاً في الكتاب والسنة، ويعد ذلك وجه تميز أساسي بين التنظيم السياسي المستمد من أسس الشرعية الإسلامية وبين التنظيم الذي ينبني على أسس النظم الوضعية.

غير أن تجربة الحكم الإسلامي استدعت توليد وظيفة أخرى لها وضع تشريعي يتعلق ببيان الحكم الذي تقتضيه الشريعة في الحالات العامة التي تظهر في التطبيق والتي تستدعى بيان الحكم الشرعي في تلك الحالات التي لم يرد فيها حكم شرعي قطعي الدلالة، وكانت هذه الوظيفة مجال نشاط المجتهدين وأهل الفتيا.

وينفذ إلى جوهر أزمة هذه الوظيفة والقائمين عليها؛ إذ يرى أنها عند تطبيقها في العصور الماضية خرجت عن وظيفة «الإمامة» وخرجت عن إطار الولايات والإمارات، فرجالها ليسوا أصحاب قرار إنما هم أصحاب رأى وفتوى، وهؤلاء فيما يستخرجون من أحكام لا يصدرون عن محض النظر الدنيوي في شئون العباد، إنما يعرضون لذلك عن

طريق النظر في أصول الشريعة وأحكامها الثابتة ويعملون وسائل الاجتهاد المتعارف عليها بينهم من الناحية الشرعية والعقلية.

وينتقل بعد ذلك إلى القضاء وسلطات القاضي في التصور الفقهي الإسلامي ويشير إلى أنها أوسع كثيراً من سلطات القاضي في النظم الوضعية، فهو يقيم الدعاوى وينظرها فيما يتصل بالمصالح العامة والكف عن التعدي وإقامة الحدود على مستحقيها، وقبض الصدقات وصرفها إلى مستحقيها، كما أن من سلطاته تحديد العقوبات على الأفعال المحرمة في غير الحدود وهو ما يسمى في الفقه بـ «التعزير»، في الوقت الذي لم تعرف فيه المؤسسة التشريعية في الغرب سوى وظيفتين هما إصدار القوانين والرقابة على أعمال السلطة التنفيذية.

وينفذ من باب الرقابة إلى الحديث عن مؤسسة الرقابة في التنظيمات الإسلامية وأبرزها ديوان المظالم والمحتسب والحسبة.

ويجمل المستشار البشرى جملة من الملاحظات الختامية يختم بها كتابه وأهمها أن كتب الفقه والتاريخ الإسلامي نقلت إلينا التقسيمات العامة التي توزع عمل الدولة التنفيذي مثل الإمامة والوزارة وإمارة الجيش واعتنت ببيان شروط التولية وصلاحيات كل عمل دون إيلاء اهتمام كبير لتحديد العلاقات بين كل من هذه المناصب والآخر ودون رسم للعلاقات التي تنشأ وراء كل منصب منها، وكذلك الحال عند الحديث عن المجتهدين فلم نصادف أي بيان لتكوين تنظيمي لأي من هذه الأعمال، ولا نجد مجلساً أنشئ على وجه الاستمرار للقيام بعمل منها، الخلاصة أن الفقه الإسلامي في مجال «القانون الدستوري والإداري» لم يعن ببحث تكوين المؤسسات والكيانات التنظيمية ذات الصفة الثابتة نسبياً على خلاف ذلك عرف الفكر الإداري الحديث أسلوباً آخر في العمل هو الأسلوب غير الشخصي وهو يستند على تجريد المنصب أو الوظيفة عن شخص العامل بها، فهو يرسم خريطة للوظائف وللمهام المطلوبة في أي عمل، ثم يختار لكل منها من يقوم بها من العاملين حسب مؤهله وتخصصه ويخلص آخراً إلى النصح بأن هذا الوجه من وجوه التنظيم للعمل العام هو ما يتعين إثراء النظام الدستوري والإداري الإسلامي به.

## حالة العلاقة مع الغرب

## المناظرة بين فتوى الشيخ عليش وفتوى الشيخ الحرائري

## (١) نص فتوى الشيخ عليش

إن الحمــد لله نحمــده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً

أما بعد!

فــإن خيــر الكــلام كلام الله، القائل في محكم التنزيل **﴿وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّــكُمُ الــنَّارُ﴾** (هــود: ١١٣)، وحــذر المؤمــنين **﴿وَمَــنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾** (المــائدة: ٥١)، وإن خير الهدي هدي محمد (صلى الله عليه وسلم) القائل "من تشبه بقوم فهو منهم"، وإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار

ثم أما بعد!

فقــد بعــث الله -تعــالى- نبيه الكريم بالرسالة الخاتمة فأقام معالم الملة ودرس آثار الضــلالة والبدعة وأقام دولة الإسلام جامعتها الولاء لله ورسوله ولعامة المؤمنين ومحبة أهــل القبــلة أجمعيــن والبراء من الشرك والمشركين، فترك أمته على المحجة البيضاء مجتمعة على حبل الله المتين.

ولــم تــزل دولة المسلمين موفورة العزة مرهوبة الجانب حتى نزل الوهن في قلوب غــالب المســلمين، فمــالت عصــبة منهم إلى أعداء الدين واستعانوا بهم على إخوانهم المسلمين، فأصبح لا يمضي يوم إلا ودولة الإسلام تنتهك لها حرمة وتقتطع منها ممالك.

و مــن ســوء البــلية أن بعــض المنتسبين إلى الإسلام وقد غرتهم صولة أهل الكفر والضــلال ركــنوا إليهم وقلدوهم في العوائد والأحوال، وذهب آخرون من مدعي الحمية عــلى الإسلام إلى ضرورة الأخذ بعلوم الكفار زاعمين أنها سر قوتهم وغلبتهم على سائر المســلمين، فأقاموا بين ظهراني الأعداء ورضوا بمساكنتهم وأباحوا لقرنائهم التزي بزيهم والتشبه بهم بدعوى أن هذا به من باب التيسير الذي تحصل به مصلحة العباد.

و مــن هــذا ما وصل إلينا بطريق طلبتنا أن بعضًا من الطلبة المسلمين الذين نزلوا فرنســة سألوا متعالمًا اتخذوه مفتيًا لهم عن حكم لبس قلنسوة النصارى فأجابهم: " إن هذا ممــا لا يخــلّ بالإسلام" ومعلوم أن البدعة إذا اقتصرت على صاحبها واستتر بها أهمل أمــرها رجاء أن يتوب منها وأن تموت في جحرها، أما إذا دعي إليها شيطانها واشتهرت حتى خيف على العوام الافتتان بها وجب إظهار زيفها وضلالها ومحاربتها، فنهضنا للزود

عـن حياض الدين وحفظ بيضته من دعوى كل معتد أثيم؛ معتمدين في هذا على قواعد الشريعة السمحاء ومتوخين مقاصد الشارع الحكيم وما فيه مصلحة الإسلام والمسلمين.

وجرياً على قاعدة الفتوى نظرت في حال السائل وحال المسئول، فيا شرَّ المقام وبئس الحـال! أما هؤلاء الطلبة فقد سافروا لأرض العدو واختاروا مساكنة الكافرين في ديارهم وزهـدوا فـي مساكنة المسلمين وفسيح بلادهم مع أنه تقرر في شريعة الإسلام أن السفر لأرض العـدو جـرحة في الشهادة ومخل بالعدالة فضلاً عن توطنها وطول الإقامة بها، فهـؤلاء الأعـداء هاجموا ديار الإسلام واحتلوا بلاد المسلمين وسعوا ليضلوهم عن دينهم قوام وجودهم وعنصر تميزهم فساموهم سوء العذاب تارة وسعوا في إغرائهم تارة أخرى ليفتـنوهم عـن دينهم، فها هم في الجزائر يشبعونهم تعذيباً وتقتيلًا ويفرضون عليهم لغتهم الفرنسـية وزيهم المعهود، وما يسعى إليه الفرنسيون في الجزائر(موطني الأصلي) بشتى صنوف الإيذاء والقهر يجهد الإنجليز للتوصل إليه بالدعاية والإغراء في مصر حتى رأينا سـراة المسـلمين يخـلعون القميص والعمامة (شعار الإسلام) ليلبسوا السراويل الضيقة والجـوارب التي تعوقهم عن الوضوء والصلاة وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَـنْكَ الْيَهُـودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (البقرة: ١٢٠)، وها هم هؤلاء الأغرار يـتحرَّجون مـن الـتزي بـزي المسلمين ويريدون أن يضعوا على رؤوسهم ما يضعه النصارى، ومعلوم أن ما تجعله النصارى على رؤوسهم له اسم مخصوص مشهور بغاية الخسة والنقيصة وحرمة اللبس بإجماع المسلمين، وعدول هؤلاء الطلبة إلى تسميته قلنسوة يدل على قصد تشريفه والميل لـه، وذلك في غاية الخسة والعار وهم -أعنى المستفتين- وإن زعمـوا أنهم لا يتحرجون من زيهم فإن في تعبير مفتيهم عن حالهم "بالورطة" دلالة عـلى هـذا الحـرج الذي يحسونه دونما مقتضى، فكثير من المسلمين في بلاد النصارى المتمسـكين بدينهم لم يلبسوا القلنسوة ولم يغيروا زي المسلمين ولو طالت إقامتهم في تلك البلاد، ومعلوم أن أهل كل إقليم لهم زي يخصهم فإذا أتى غريب بزيه فلا سبب للتعجب مـنه إلا الطيـش والسفه وخفة العقول خاصة إذا تكرر العجب والنظر مع تكرار مشاهدة الغـريب، فلا موجب مطلقًا للحرج، ولو أنهم خلعوا زي الكفار وتزيوا بزي المسلمين من غير التفات لمن ينظر إليهم لكان هذا منقذاً لهم من "هذه الورطة".

وأمـا حال المفتي فهو تصديق لقول المعصوم ﷺ ما معناه إنما يرفع الله العلم بقبض العلماء فإذا قبض العلماء اتخذ الناس رؤوسًا جهالاً فأفتوا بغير علم. فقد اجترأ هذا الدعيُّ

على الفتوى قائلاً: "سألوني فأجبت"، فكيف عرَّف نفسه بأنه أهل للفتوى والتأليف وهو بهذا الوصف الخسيف من حيث إنه مجروح الشهادة ومختل العدالة وعادم للأمانة وخال من الصيانة لمساكنته الكفار ورضاه بجوارهم مع إن له في ديار الإسلام متسعاً فيا أهل الذكاء تعجبوا ممن كان عيبه مستوراً فنادى على نفسه بين الناس وصير عيبه مشهوراً؛ إذ كان ملخص جوابه على هؤلاء الطلبة أن لبس (القلنسوة) مما لا يخل بالإسلام، ففضح نفسه بأنه لم يفهم الخطاب ولم يحسن رد الجواب؛ لأن الفتوى تقتضي حكمًا من الأحكام الوضعية أو التكليفية (كالندب والحرمة والكراهة...) بينما جوابه هذا ليس واحدًا من هذه الأحكام فتأملوا حال هذا المفتون الذي غشَّ هؤلاء الأغبياء الذين أقاموه بين أظهرهم مفتياً وتوهموا أن في هذيانه نصرة لدينهم وتقوية لهم على من خالفهم.

وعجبت لمن نادى على نفسه بالجهل بقوله عن قلنسوة النصارى: "لم يرد تحريمها لا في الكتاب ولا في السنة ولا في أقوال الأئمة" برغم أن الكتاب دل على تحريمها بقوله تعالى: "واسجدوا"، وبالسنة بقول النبي (عليه الصلاة والسلام): "أمرت أن أسجد على سبعة أعضاء.." وعليه انعقد الإجماع باعتبارها مانعة من السجود المأمور به.

ومن جهله وسوء استدلاله في المسألة استشهاده بأحاديث النبي الكريم على غير وجهها وصرفها عن مرادها كقوله: "إن التشبُّه في الصورة لا يضر" مستدلاً بحديث النبي (عليه الصلاة والسلام):" إن الله لا ينظر إلى صوركم.." إذ أن مطلق الحديث فيمن أظهر الجميل وأخفى القبيح لا فيمن خرق حد الشريعة وتهتك وجاهر بالمعاصي وتزيا بزي أهل الكفر، وكيف لا يضر التشبه في الصورة مع النهي عنه وترتيب الوعيد الشديد عليه؟!

وقد جمع هذا المفتون إلى سوء الاستدلال فساد القياس فقوله بأن البرانيط كالنعال ذات المسامير أو الشعر قول واضح البطلان وفاضح للهذيان، فالفرق بينهما ظاهر شهير فإن النعال ذات المسامير أو الشعر لم تصر زياً للكفار بينما البرنيطة صارت زياً لهم ظاهرة عليهم، ناهيك عن أن النص قد قيد بما فيه صلاح العباد كجعل المسامير في النعال للاستعانة بها على قطع المفازات الصعبة.

بل وقد امتد هذا المفتون في غيه فرجع إلى كتب الأئمة الأعلام لا رجوع المفتقر إليها ليتبين الرشد من الغي؛ بل ليستظهر بها على غيه ناسبًا الكذب إلى من لم يوافق ضلالاته ومن ذلك ما نقله عن بعض الأئمة من عدم الاحتجاج بالإجماع.

ثم نظرت في حال المستفتين، أعنى هؤلاء الذين انتقلوا إلى بلاد النصارى وأقاموا بها ويريدون أن يتزيوا أو تزيوا بزي أهلها، فوجدت أن حالهم لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكونوا قد مالوا بقلوبهم إلى الكفار، فإن كانوا كذلك فهم مرتدون عن دينهم ظاهراً وباطناً وهـم أخسر الخاسرين؛ لأنهم آثروا الدنيا الفانية على الآخرة الباقية، وإن كانوا لم يميلوا بقـلوبهم إلى الكفـار فهـم كفار في الظاهر مؤمنون في الباطن وحالهم قبيح لإظهارهم خلاف ما في قلوبهم فهم خائنون منافقون وإقرارهم على أي الحالين يدل على تمام الجهالة والغباوة وعماء البصيرة. والعاقل النبيه لا يقرهم على هذا ولا يرضى لهم به ويقول لهم: لـو كـان فيكم خير لتمسكتم بدينكم واستمررتم على زيكم ولو قُطّعتم إربة بعد إربة، كما اتفـق لبعض الأمم أنه جعل في حفرة وجعل المنشار على مفرق رأسه ونشر حتى سقط جـزئين ولـم يرجع عن دينه، فهؤلاء فضحوا أنفسهم ومن أقرهم على حالهم واستحسن هذيانهم فأرسل به إلى البلاد.

ثم إنهم ما استفتوا هذا الدعيَّ إلا لما يحسونه من حرج مما يلحقهم من إهانة — وإن لم يعدوها كذلك - بوقوف أهل البلد من الكفار ينظرون إليهم متعجبين منهم.

هذا فضلاً عن ادعائهم أن هذا مما يشوش على مدارستهم للعلم الذي أتوا في طلبه في هـذه البلاد بما يحمله هذا الإدعاء من تجنٍّ واستخذاء؛ لأن فيه اعترافاً بالجهل بما يطلب تعـلمه مع أنه قد تقرر في شريعة المسلمين أن المطلوب تعلمه من أقسام العلم هو العلوم الشـرعية وآلاتهـا وهي علوم العربية وما زاد على ذلك لا يطلب تعلمه بل وينهى عنه. ومن المعلوم أن النصارى لا يعلمون شيئاً من العلوم الشرعية ولا من آلاتها بالكلية، وأن غالب علومهم راجع إلى الحياكة والقيانة والحجامة وهي من أخس الحرف عند المسلمين.

ثم نظرت فيما قصد إليه هذا المفتون من دفع ضرر أو جلب مصلحة أو حتى موازنة بيـن ضررين فوجدت من عجب أن كلامه هو عين الضرر؛ لأنه حتى لو سلمنا بدعوى هؤلاء الحمقى -وهي دعوى منقوضة- بأن امتداد القلنسوة يمنع عيونهم من ضرر البرد فإن الضرر المعتبر هو الضرر الذي أقره الشارع، ومعلوم أن أداء كل العبادات يصحبها مشقة قد يعدها بعض الأغبياء ضرراً كالقيام للجماعات في ليل الشتاء، ثم إنه ليس ضرراً خاصاً وحسب فيتحمل في سبيل درء الضرر العام وهو إشاعة الاستخفاف بزي المسلمين والتشـبه بالكافـرين، بل ضرراً خاصاً يخل بركن هو عماد الدين إذ لم يلتفت هذا الدعي

لمـــنع امتداد القلنسوة المذكور من السجود للملك المعبود الذي هو أعظم أركان الدين بعد الشهادة بإجماع المسلمين.

كمـــا أنـــه من المعلوم أن المصلحة حال أعم تقدم على الضرورة الأضيق والأخص، وهـــنا نجـــد أنه في حين أن المصلحة التي يزعم هذا الدعي تحصيلها متوهمة، فإن حفظ الدين بالتمايز عن الكافرين مصلحة محققة تقدم على هذه الضرورة لو سلمنا بوجودها.

والمصـــلحة يـــراد بها شرعاً المحافظة على قصد الشارع بدفع المفاسد عن الخلق وتحقيـــق المـــنفعة التي قصدها الشارع، فأي مصلحة أكبر من حفظ الدين الذي هو حفظ البيضـــة والقيـــام على حماية الدين من كل ما يؤدي لتوهينه أو إغفاله؟ وبيان ذلك أنه لما كان كفر المتزي بزي الكفار جارياً على ألسنة العامة والفقهاء ومذكوراً في الكتب خاصة إذا مـــا كـــان هـــذا الـــزي شعاراً لهم، فإن المؤمن الصادق في إيمانه يحترس منه غاية الاحـــتراس أشـــد من احتراسه من النار المحرقة والبحر المغرق والسبع المفترس وسائر المهلكات للحياة الدنيوية الفانية خوفاً من الوقوع في الهلاك الأخروي المؤبد المؤدي إلى الخلود في النار.

فحفـــظ الدين مقدم على حفظ النفس والنسل والمال والعقل والعرض؛ لأنه في الحقيقة حفـــظ لها جميعاً وهو الصراط المستقيم للحفاظ عليها دون اعتداد بدعوى جاهل أو هوى مغـــرور يـــرى فـــي تخـــليطه تحقيـــق مقاصد الشريعة في صيانة العقل والنفس والمال والعرض.

وعـــليه، فقد تقرر في شريعة المسلمين أن حكم الفريقين -المفتى والمستفتى- أمرهم بالتوبة والرجوع إلى دينهم والتزي بزي المسلمين وإمهالهم لذلك ثلاثة أيام، فإن فعلوا ذلك قبـــلت توبتهم وخلي سبيلهم، وإن تمت الأيام الثلاثة ولم يتوبوا قطعت رقابهم بالسيف ولا يُغَسلون ولا يصلى عليهم لموتهم على الكفر... والسلام

**محمد بن عليش**

شيخ مشايخ المالكية الآن بالجامع الأزهر

طبق الأصل

## (٢) تحليل فتوى الشيخ عليش

أ.عبد الله جاد محمد

**أولاً: وصف الواقع الذي ثارت فيه الحالة الاستفتائية:**

أ- حالة المواجهة الحضارية الشاملة مع الغرب، سياسياً وعسكرياً واقتصادياً، وأثرها على تبنى الشيخ عليش مهمة الدفاع عن الأصول والثوابت المميزة للمعتقد والهوية وهــو مـــا تجلى في مواجهة الشيخ عليش لنــزعات التغريب في العوائد والتقاليد وأساليب الحياة.

ب- أصول الشيخ عليش المغربية أدت إلى إدراكه التام للطبيعة الخطرة للاستعمار في بلاد المغرب من حيث هو استعمار ثقافي – إدماجي.

ج- المواجهة مع الغرب أدت إلى طرح مشكلة الحداثة ووعيه لها على شاكلة معينة.

د- وجــوده فـــي مصر قبيل الاحتلال البريطاني دون خبرة محاولة الإدماج القسري ومسخ الهوية أو المواجهة المباشرة مع واقع الاحتلال.

**ثانياً: وصف الواقعة وربطها بالواقع:**

أ- وعى الشيخ عليش بمسألة الزي ودورها الرمزي وأنها من معالم الهوية والتمايز.

ب- رؤيته لواقع وجود الطلبة المسلمين في الغرب وإمكانية خضوعهم للتأثير الثقافي.

**ثالثاً: تحليل بنية الفتوى:**

**أ- رؤيته للواقع:**

١. رؤيـــته لواقـــع الحرج الذي وقع فيه الطلبة المبعوثون إلى فرنسا من جراء تزييهم بالزي الإسلامي ودواعي هذا الحرج.

٢. رؤيته لحال المستفتى وحال المفتى.

- السؤال تعبير عن حالة استخذاء وحرج متوهم في ارتداء الزي التقليدي.
- رضاؤهم بالإقامة في بلاد (العدو) دون ضرورة حقيقية.

**ب- منهج الاستدلال:**

٣. تقديم النص والتعامل معه بحرفيته (لتعلق المسألة بالهوية والثوابت).

٤. كثافة الاستدلال بالقرآن الكريم في مسألة الموالاة والتوسع في معنى الموالاة.

٥. استخدام مصطلحات الفقه التقليدية بكثافة.

٦. ربط المصلحة بالنص، فالنص هو معيار تأسيس المصلحة.

**بناء الحجة:**

- **حجج هدم:**

١- التشكيك في أهلية المفتى (لا يعرف معنى الفتوى ولا الأحكام، فخلاصة كلامه أن لبس قلنسوة النصارى لا يخل بالإسلام وهذا ليس حكماً شرعياً).

٢- دفع توهم الضرورة

٣- نقد أسلوب الاستدلال الجزئي (العبرة بالنية في الزي – التشبه بالكفار في الصورة لا يضر – الحكم أن لابس القلنسوة لا يكفر– الإجماع لا ينبني عليه حكم بالكفر).

- **حجج البناء:**

١- النهى عن التشبه بالكافرين مطلقاً.

٢- التمييز بين ما هو رمزي في الزي وما دون ذلك.

٣- الحرج والمصلحة متوهمان

٤- قاعدة إزالة الضرر تسبق قاعدة ارتكاب أخف الضررين.

**ج- كيف حقق المصالح؟:**

- حفظ الدين شامل لما سواه ومقدم عليه، فحفظ الدين بالنسبة لهؤلاء الطلبة مقدم على أي أهداف أخرى كالتوصل إلى علوم يقال إنها ستؤدى لحفظ العقل والنفس والعرض؛ لأن حفظ الدين شامل لمجالات الحفظ الأخرى فهو حفظ (البيضة) بيضة الدين والقيام على حماية الدين من كل ما يؤدى لتوهينه أو إغفاله أو تهميشه.
- المصلحة يراد بها شرعاً المحافظة على قصد الشارع وليس إهداره بدفع المفاسد عن الخلق وتحقيق المنفعة التي قصدها الشارع (التميز عن الكفار لحفظ الدين) لا التي يتحكم بها الهوى.
- أن التميز عن الكفار ضروري شامل أما رفع الحرج الواقع على الطلبة فهو حاجى جزئي فيقدم عليه.

- تكييف أوضاع الفتوى ضمن عناصر المجالات (جدول المقاصد – ميزان المصالح – الأولويات – المآلات).

**رابعاً: الخاص والمشترك في الفتويين:**

- المفـتيان يحـتكمان إلى المصلحة الشرعية الخاصة بالأمة لكن الاختلاف في مدى تحقق هذه المصلحة من توهمها.
- الخـاص فـي الفـتوى الاختلاف في ضابط المصلحة (النص – مرجوعها رؤية المسـلمين لحالهم في ضوء قواعد الشريعة)، الموقف من الضرر (الضرر يزال– ارتكاب أخف الضررين) الموقف من الآخر (خبرة استعمار استيعابي حالّ– مقاومة حضارية لاستعمار فكرى يحاول التمهيد لاحتلال عسكري).

**نص المناظرة:**

الحمد لله والصلاة والسلام على من والاه وبعد، فقد أجد نفسي في حاجة لتعريفكم بي برغم أن هذا يخرج عما تعودته من أدب الإسلام ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾[النجم: ٣٢] فبعضكم قد لا يعـرف عـنى إلا ما ذكره البعض عنى من أنني هذا الفقيه المتشدد الذي استل خنجره وخـرج يطـلب الشـيخ محمد عبده لأنه قال سأضع تفسيراً لا أتبع فيه أسلوب المتقدمين وأقول فيه برأيي. فأنا عالم مغربي النشأة درست في الأزهر وبقيت متابعاً لحال بلد منشئي وأفزعني ما وصل إليه حال الأمة بعد أن تقطع المسلمون وصاروا شيعاً وحادوا عن جادة الصـراط المسـتقيم الـذي فضله لهم رب العالمين، فاجترأ عليهم عدوهم ودالت دولتهم وصارت لا يمسي يوم إلا وتنتهك لها حرمة وتقتطع منها ممالك حتى أن بعض النصارى دخـل الأزهـر ليـوزع منشوراً في الأزهر يطعن في الدين الحنيف، ألا إن الأمة لترزأ بالهـزائم فـلا يخشـى عليها قعود لا يعقبه قيام ما دامت حافظة لجوهر كيانها وعنصر تميـزها. لكـن الحاصل أنه ضيعت أصول الولاء والبراء بين المسلمين والكافرين فهذه طائفـة مـن المنتسبين للدين الحنيف غرتهم قوة الكفار والمشركين فمالوا إليهم يوالونهم ويـتحزبون إليهـم بـل ويستنصرون بهم ضد إخوانهم المسلمين، كما فعل بعض أمراء المغـرب وطائفـة أخـرى زعموا أن مرغوبهم نصرة الدين وأن هذا لا يتأتى إلا بالقوة الموجودة لدى المشركين من علوم وفنون زاعمين قصورها عند المسلمين.

## (٣) تحليل فتوى الشيخ الحرائري

إعداد أحمد حجاجي

أهمية الفتوى:

تنبع أهمية هذه الفتوى من كونها تعبر عن كيفية تعامل واحد من قادة الرأي العام في القرن التاسع عشر (الشيخ الحرائري) مع قضية عكست وقت إثارتها إشكالية التعامل مع الغـــرب غيـــر المســـلم، وذلك في ظل علاقات دولية تتسم بضعف المسلمين وعدم قدرة الوحدة السياسية التي تحتويهم على الدفاع عن عقيدتها ورعاياها ومؤسساتها.

وبالـــرغم من البساطة التي قد ينظر بها اليوم إلى القضية التي تعالجها الفتوى (قضية تزيي المسلمين بزي غير المسلمين) إلا أن هذه القضية شكلت في وقتها ميداناً من الميادين الـــتي دار فيها الصراع بين مدرستين: الأولى مدرسة الشيخ الحرائري (صاحب الفتوى) والـــتي تنظر بانفتاح نحو التعامل مع الغرب محاولة الاستفادة مما لديه من علوم مع عدم التشدد في الأمور الشكلية ودون أن يعنى ذلك لديهم الانسياق الكامل وراء الغرب والتخلي عـــن الـــرموز الإسلامية، ولكن في نفس الوقت عدم إعطاء هذه الرموز أكثر من حجمها الحقيقـــي. أمـــا المدرســـة الأخرى فهي مدرسة الشيخ عليش (صاحب الفتوى المضادة) وخلاصـــة آراء هـــذه المدرسة المحافظة رفضها الكامل للغرب وعلومه وللحداثة الغربية ومؤسساتها وعلومها.

الحالة الاستفتائية:

ظهـــرت هذه القضية في نهاية القرن التاسع عشر حيث ظهرت في ذلك الوقت بوادر الـــتحول فـــي أســـس الهويـــة والانتماء والشرعية والولاء داخل العالم الإسلامي، وساد الإحســـاس بالدونية لدى المسلمين في مواجهة التفوق الحضاري الغربي والذي تجسد في ميادين العلم والعسكرية والتنظيم والإدارة.

وعـــندما أدرك العـــالم الإسلامي تفوق الحداثة الغربية إلى هذه الدرجة، أرسل بعثات عـــلمية للاستفادة من ذلك التفوق، وبوصول الطلبة المسلمين إلى أوروبا حدثت مشكلات ثقافية ونفسية تعلقت برموز الهوية الإسلامية، فالزي هو أحد رموز الهوية الإسلامية. لذا فقـــد وجد هؤلاء الطلبة حرجاً نفسياً في ارتداء زيهم الخاص بهم (الزي الأزهري) وذلك فـــي الوقت الذي شعروا فيه بالحرج أيضاً من تغيير هذا الزي والتزيي بزي أهل الغرب،

حيث شكلت طريقة التزيي أداة للتميز عن الآخر وتدعيماً للذات والهوية الخاصة بالطلبة، وقــد كان هؤلاء الطلاب حريصين على التوافق مع الشرع وهم في بلاد الغرب؛ فلجأوا إلى الشيخ الحرائري لطلب الفتوى في هذا الأمر حيث يقول الشيخ الحرائري:

"سألني جماعة من التلاميذ القاطنين في مدينة باريس عن حكم لبس قلنسوة النصارى إذ كــلهم يحمــلونها وهم ما يزيد عن ثلاثمائة بين عرب وفرنسة وترك، أتوا من بلادهم لأجل التعليم، واضطروا لحملها لأنهم كانوا كلما مروا في الأزقّة بدونها توقف الناس يميناً وشمالاً وصاروا ينظرونهم متعجبين من زيهم وإن كان في ذلك من غير إهانة أو سخرية، وكذلــك إذ يقـــع لهم مثله في الدروس العامة وهو ما يشوش على المشايخ والطلبة، كذلك أيضاً بلاد أوربا باردة جداً وارتداء القلنسوة يمنع عيونهم من ضرر البرد"

## ثقافة الشيخ الحرائري:

قــدم الطلبة سؤالهم إلى الشيخ الحرائري، وهو تونسي الأصل، لم يتخرج من مدرسة ديــنية، وإنمــا كان يدرس اللغة العربية في فرنسا، وذلك في الوقت الذي كان الاستعمار الفرنســي يحتل بلاد المغرب العربي. فالشيخ الحرائري كان موجوداً بالفعل على أرض الحداثـــة الغربية ويعمل ضمن مؤسساتها التعليمية. ومن ثم فهو يقر بشرعية التعاون مع الغــرب الحديــث عــلى مســتوى سلوكه الشخصي ولا يجب أن ننسى في هذا السياق خصوصــية الاســتعمار الفرنســي الذي كان يعمل على الاستيعاب الثقافي والحضاري للشعوب التي خضعت له.

## العملية الافتائية:

وجــد الشــيخ الحرائري أن لبس القلنسوة لم يرد بشأنه تحليل أو تحريم في القرآن أو السـنة، فــلم يــنص أي مــنهما عــلى زي معين للمسلم دون غيره.. وذلك وفقاً لكلام الحرائــري.. لذلك سعى إلى المصادر الأخرى كالإجماع والقياس وآراء السلف وخلص إلى الحكــم بعــدم تكفيــر من يتزيَّا بزي الكفار طالما أن نيته خالصة من أي سوء قصد بمقاصد الشريعة. بل واستخدم بعض الأحاديث الصحيحة للتدليل على صحة ما ذهب إليه.

**وفي ذلك يقول الشيخ الحرائري ملخصاً عمليته البحثية الإفتائية:**

"فــبان لــك مــن جميع ما سبق أن لبس القلنسوة والغيار ليس من الأمور التي انعقد الإجمــاع على التكفير بها، ومما يعلم من الدين بالضرورة أن الإجماع نفسه إن كان ظنياً لا يكفــر بــه، وإن كــان قطعياً ففيه خلاف، وأن العلماء اختلفوا في اللباس وأن بعضهم

اشترط في التكفير به ميل قائله على الكفر والاستهزاء بالإسلام وأن تكون لـــه نية الكفر، وأن التشـــبه بالكفـــار فـــي الصورة لا يضر بل حتى الشبه في العبادة كالسجود للشمس وللصـــنم وحمـــل الصـــليب يشترط فيه النية، وأنه يجب على المفتى أن يميل إلى الوجه الضعيف الذي ينفى التكفير، وأن يترك جميع ما سواه، ونحن وجدنا وجوهاً قوية في عدم التكفير، فالخلاف ألزمنا أن نفتى بعدم التكفير لانعقاد الإجماع على درء الحدود بالشبهات والخلاف شبهة قوية كما في كتب الفقهاء فيدرأ بها الكفر والحمد لله}.

# أزمة الخليج بين نص فتوى دار الإفتاء المصرية
# وبين رؤية من منظور مقاصدى

## (١) نص فتوى دار الإفتاء المصرية

**تقديم : حازم على ماهر**

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله ومن والاه وبعد: فقد فوجئ العالم كله فى اليوم الحادى عشر من شهر المحرم سنة ١٤١١هجرية، الموافق الثانى من أغسطس سنة ١٩٩٠م باجتياح دولة مسلمة كبيرة هى العراق، لدولة مسلمة صغيرة هى الكويت بدون سابق إنذار أو علم أو إشعار. وترتب على هذا الاجتياح ما ترتب من إزهاق للأرواح وعدوان على الأموال، وتشريد للرجال والنساء والأطفال واستباحة ما حرم الله استباحته.

### حكم الشرع فيما قام به حكام العراق:

١- إن حكم الله عز وجل،وحكم رسوله ﷺ فى عدوان دولة مسلمة على دولة مسلمة أخرى واضح وضوح الشمس فى رابعة النهار، وليس فيه أى لبس أو خفاء. فقد قال الله تعالى فى كتابه الكريم: **﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ(٩)إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ(١٠)﴾**
[سورة الحجرات الآيتان ٩، ١٠]

وهذا الحكم فيه أمر صريح من الله تعالى للمسلمين وحكامهم، بأن يكلفوا جيوشهم بقتال الفئة الباغية، المصرة على بغيها وظلمها. ومن يعطل حكم الله تعالى يستحق من الله العقوبة التى لا يعلمها أحد سواه.

٢- وبخصوص ما قام به النظام العراقى من اتخاذ أعضاء السفارات الموجودين ببلاده كرهائن فإن هؤلاء يعدون من المستأمنين الذين لا يجوز الاعتداء على أى حق من حقوقهم حتى لو قامت الحرب بيننا وبين بلادهم حيث قال الله تعالى:

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (التوبة: ٦) وقال رسول الله ﷺ لرسولى مسيلمة الكذاب حين قرأ كتابه -وكان فيه تكذيب للرسول: (أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما) أخرجه أبو داود فى سننه والإمام أحمد فى مسنده.

٣- وبالنسبة لمسألة عزل الحاكم الشرعى لبلد ما وتنصيب آخر مكانه فإن شريعة الله تعالى وهى شريعة الحق والعدل، قد تركت مهمة اختيار الحاكم وتنصيبه وعزله لأهل الحل والعقد فى كل دولة. ولقد بلغ من حرص النبى ﷺ على تثبيت حق الحاكم الشرعى الذى اختاره أهل الحل والعقد فى بلده، أن أمر بضرب عنق كل من يريد عزله ظلماً وعدواناً وذلك فى الحديث الذى أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه عن عبد الله بن عمر -رضى الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قال: ". . . ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر يقارعه فاضربوا عنق الآخر" وبناء على ذلك لا يجوز شرعاً أن يأتى حاكم من دولة أخرى فيفرض بقوته الغاشمة وبالعدوان الآثم ولايته وسلطانه على غير دولته، ويعزل حاكمها الشرعى وينصب مكانه حكاماً آخرين دون إرادة حكام هذه الدولة أجمعين.

٤- وأما عن الحكم الشرعى لاستعانة بلد مسلم بقوات أجنبية للدفاع عن أراضيه فإن هذه الاستعانة تكون جائزة شرعاً إذا ما رأى الحاكم وأعوانه وخبراؤه فى هذا البلاد أن جيوشه والجيوش التى استعان بها من إخوانه المسلمين، غير كافية لصد العدوان المتوقع من المعتدين الذين قامت الدلائل والقرائن والشواهد على أنهم لا أمان لهم . . . وليس فى هذا تناقضاً مع قوله تعالى: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾ لأن هذا القيد مفهومه النهى عن تخصيص الكفار بالولاية والمودة وترك المؤمنين جانباً، بينما فى الحالة التى معنا فإن الود للمؤمنين والولاية لهم ولكنهم عجزوا عن النصرة وأذلهم الخطب، فحكم النهى لا يصدق على هذه الحالة.

أ- وقد دلت الشواهد النبوية على جواز الاستعانة بغير المسلمين عند الحاجة (مثل احتماء المسلمين بالنجاشى ملك الحبشة وكان نصرانياً، واستجارة النبي -ﷺ- بالمطعم بن عدى (الكافر) عند عودته من الطائف إلى مكة، ومثل اتخاذه -ﷺ -

دليلاً مشركاً فى هجرته إلى المدينة وهو عبد الله بن أريقط، وغيرها من الشواهد النبوية الكثيرة التى تدل على جواز الاستعانة بغير المسلمين.

ب- إن من القواعد الشرعية المعروفة أن الضرر يزال، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأن الضرورة تقدر بقدرها. ولا شك أن الدول الإسلامية التى استعانت بقوات أجنبية كانت مضطرة إلى ذلك بعد أن عجزت الدول الإسلامية الأخرى عن مواجهة الفئة الباغية.

ج- ومن قواعد الفقه الإسلامى ما يدل على ذلك:

- إذا تعارضت مصلحة ومفسدة قدم الأرجح منهما، ومصلحة الحفاظ على أمن الخليج على الصعيد العالمى وعلى الصعيد المحلى، أرجح من الوجود العسكرى الأجنبى المؤقت لما فى ذلك من حماية النفس والعرض والمال.
- إذا تعارضت مفسدتان ارتكب الأخف منهما، ومفسدة الاستعانة العسكرية بالولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها الغربيين إلى حين أخف من مفسدة اجتياح البلاد وتشريد أهلها ونهب ثرواتها.

وبعد: فهذا هو الحكم الشرعى فى أحداث الخليج، تعلنه دار الإفتاء المصرية. وخلاصته أن غزو العراق للكويت باطل شرعاً، وكل ما ترتب عليه فهو باطل، لأن ما بنى على باطل فهو باطل. ودار الإفتاء المصرية تتوجه بنداء إلى أصحاب الجلالة والفخامة رؤساء الدول الأعضاء فى جامعة الدول العربية تدعوهم إلى أن يختار كل واحد منهم المفتى الرسمى لدولته، وأن يجتمع هؤلاء المفتون فى أقرب وقت وفى أى مكان تختاره الأمانة العامة لجامعة الدول العربية لكى يعلنوا الحكم الشرعى لأحداث الخليج، بعد أن كثر عدد الذين يفتون بغير علم، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون.

وأخيراً فإن هذا الغزو العراقى الغاشم لأراضى الكويت لم ينتج عنه سوى تمزق الدول العربية وإهدار أموالها وإضعافها مما أعطى الفرصة لإسرائيل -عدوهم الأول- للعربدة فى المنطقة كما شاءت دون أن يقف فى وجهها أحد. كما أدى هذا العدوان إلى تدمير القوة العسكرية للجيش العراقى والتى كان يمكن أن تكون ذخراً للأمة فى مواجهة أعدائها، وتم فرض الحصار على الشعب العراقى المسكين دون ذنب جناه فى الوقت الذى ما زال فيه حاكم العراق يتربع على عرش البلاد ويرفض الاعتذار عن عدوانه كما يرفض إعادة الأسرى الكويتيين إلى بلادهم مما يحول دون تمهيد الأجواء اللازمة لرفع

الحصـــار عـــن الشعب العراقى وإعادة العلاقات بين العراق والدول العربية على النحو الذى كانت عليه قبل العدوان الآثم.

وفى الخـــتام نسأل الله -عز وجل- أن يجعلنا جميعاً ممن يقولون فيعملون، ويعملون فيخلصون وأن يجنبنا الزلل فى القول والعمل وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

**محمد سيد طنطاوى**

**مفتى الديار المصرية**

## (٢) رؤية نقدية من منظور مقاصدى

إعداد: أمجد أحمد جبريل حسان

لـم يكن حادث الغزو العراقى للكويت ليمر دونما توقف أمامه. إذ ربما يكون أكبر ما أصاب الأمة العربية الإسلامية من انتكاسات منذ ربع قرن أو يزيد.

وعلى الرغم من مرور عقد كامل على ذلك الحدث، إلا أن تداعياته المستمرة تفرض أن تعاد قراءته وتفسيره وتحليل نتائجه بشكل كلى، لعلنا نخرج بصورة أوضح عنه. وفى هذه السطور مقاربة أولية لأزمة الخليج الثانية من منظور المنهج المقاصدى.

إن النموذج المقاصدى، إذ يهتم بالكليات، يولى كبير عنايته لاعتبارات المآل أو عواقب الأمور التى يجب على المفتى أن يأخذها بعين اعتباره أثناء قيامه بعملية الإفتاء.

تُرى ما الذى يمكن أن يخبرنا به هذا النموذج فى مسألة اعتبارات المآل؟

يقـول لـنا الـنموذج المقاصدى إن الاستعانة بقوات التحالف الدولى لم تؤدِ إلى حفظ الـنفس، فها هى أرواح مليون ونصف عراقى أزهقت من جراء الحصار، وها هو طفل عـراقى يمـوت كل ٨ دقائق، ناهيك عن أوضاع سوء التغذية التى يعانى منها ٤ ملايين عـراقى -مـنهم نصـف مـليون طفل- وحدث ولا حرج عن تردى الأوضاع الصحية والتعـليمية والنفسـية والبيـئية بما أعاد العراق -كما تقول تقارير الأمم المتحدة ووزارة الصـحة العـراقية-خمسين عاماً إلى الوراء، وما كان المرء يحسب أنه يعيش إلى زمن يشـهد فيـه بأم عينيه «الهولوكست العراقى» بدعوى "تأديب" النظام العراقى الخارج عن الشرعية الدولية المزعومة.

كـم أنفق على القوات الأمريكية بالخليج؟ وكم سينفق مستقبلاً؟ وهل يتناقض ذلك مع حفظ المال الذى هوَ من المقاصد الكلية للشريعة؟ وهل تعلّم العرب كيف يحلون نزاعاتهم بالأساليب السلمية قبل إهدار المال فى غير محله؟ ومتى يكون نفط العرب للعرب؟

ويخـبرنا النموذج المقاصدى أن مصلحة الأمة فى مجملها تقدم على مصلحة الجزء، فالمطالبة بعدة مئات من الأسرى لا تبرر أن نصدق على حصار شعب وتجويعه إلى ما لا نهاية، كما أن الحفاظ على قوة العراق هو مصلحة أصيلة للأمة لمواجهة تحديات الصراع العربى – الإسرائيلى واختلال موازين القوى "العسكرية" لصالح إسرائيل.

وإذا كـــان الضرر الذى حاق بالكويت ليس منكراً، فإن الضرر قد أزيل فعلاً منذ تسع سنوات خلت، والضرورة تقدر بقدرها، وإن من ضرورات اليوم إزالة الضرر الذى لحق بالشعب العراقى من جراء الحصار ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ﴾(النساء:١٢٨)

هـــل يتأخر العرب كثيراً فى خرق الحصار المضروب على الشعب العراقى، وهاهى الدول الأخرى تسارع بتكسير جدار ذلك الحصار، ولنا أسوة فى الرئيس الفنزويللى الذى أصر على زيارة بغداد بالطائرة بالرغم من الغضب والتحفظ الأمريكى، فإن لم نلتفت إلى ذلـــك فلنتبع خطوات روسيا التى نظمت فى شهر سبتمبر ثلاث رحلات جوية مدنية وتلتها فرنسا، والبقية تأتى.

## (١) فتاوى حول المشاركة السياسية للمرأة

**إعداد: زينب أبو المجد**

تتناول الورقة بالتحليل والنقد نصاً رئيسياً وهو نص «حكم الشريعة الإسلامية في اشتراك المرأة في الانتخاب للبرلمان» الصادر عن لجنة الفتوى بالأزهر في يونيو ١٩٥٢، **ثم نصوص أخرى يتم استدعاؤها لتوضع في قالب مقارن مع هذا النص.** وتفيد المقارنة في الكشف عن الجذور والنسق المعرفي للفتوى، وأيضاً إتاحة المداخل النقدية لها، وهي فتوى للشيخ حسنين مخلوف مفتي الديار المصرية ورئيس لجنة الفتوى بالأزهر، وفتوى للدكتور يوسف القرضاوي، وفتوى للدكتور طه جابر العلواني حول نفس الموضوع. **والعمل المقارن يتم بالأساس حول:**

**(١) الخريطة الداخلية لنصوص الفتاوى.**

**(٢) تفاعلها مع سياقاتها السياسية والاجتماعية.**

**(٣) اقتراباتها.**

**نص الفتوى:**

(١) تنص الفتوى الأولى الرئيسية على أن الشريعة تبيح للمرأة مجال الولاية الخاصة: الولاية على المال، الوصاية على الصغار، نظارة الوقف، لكنها لم تبح لها الولاية العامة المتعلقة بشئون الجماعة كسن القوانين والفصل في الخصومات (القضاء) وتنفيذ الأحكام وعضوية البرلمان، وترشيح أعضاء البرلمان؛ لأنه جزء من الولاية العامة، حيث إنه مرتبط بسن القوانين والهيمنة على تنفيذها مما قصرته الشريعة على الرجال إذا توافرت فيهم شروط معينة.

(٢) ويتفق فحوى فتوى الشيخ حسنين مخلوف مع فحوى الفتوى السابقة، وحجته الأساسية في ذلك أن المرأة عندما تتولى الولاية العامة هي من ناحية لا تصلح لها شرعاً، ومن ناحية أخرى تترك بيتها وزوجها وأبناءها عرضة لعدم رعايتهم.

(٣) أما عن فتوى د.طه العلواني، فهي فتوى خاصة بالمشاركة السياسية للمرأة الكويتية، وتـــنص على أن المشاركة السياسية تدخل في عداد الشورى، وتدل الآيات القرآنية عـــلى أن الشـــورى واجب شرعي خاص بعموم المسلمين، حيث إن ما يرد بضمير المذكـــر فـــي القرآن هو موجه لعموم المسلمين رجالهم ونسائهم، وما يخص النساء موجه لهن فقط، ويتفق على ذلك جمهور الأصوليين. واستدل على ذلك بما ورد في السنة النبوية.

(٤) أما عن فتوى الشيخ القرضاوي، فهي في واقعها رد على الفتوى الأولى للجنة علماء الأزهـــر، وفيها يقر بأحقية ترشيح المرأة للبرلمان طالما توافرت فيها الشروط التي يجب أن تتوافر في كل مرشح. وفند فيها مواطن الاستدلال في الفتوى الأولى.

**السياقات السياسية/الاجتماعية للفتوى:**

(١) تركت السياقات السياسية/الاجتماعية أثرها على تشكل مضمون الفتوى في جميع الحالات السابقة. أما عن الفتوى الأولى للجنة علماء الأزهر، فقد ظهرت في ظـــل تصـــاعد مطالب الحركات النسائية المصرية في تلك الفترة بحق التصويت والترشـــيح للبرلمان، وبروز بعض الأسماء النسوية التي تناضل بشدة لأجل ذلك وبـــالأخص دريـــة شـــفيق. وكـــان قد هيمن على علماء الدين منذ بدايات ظهور الحـــركات النسوية في مصر هاجس المؤامرة الغربية على المرأة المسلمة وتآمر هذه الحركات لاختراق الهوية المسلمة، وقد سكت في الفتوى عن مواجهة الغرب وادعـــاؤاتهم بـــأن الإسلام وضع المرأة في مكانة دونية، وكذا سكت عن محاولة الفـــتوى الـــرد على الخطابات العلمانية حول المرأة المسلمة، وتأثرت الفتوى في جـــانب منها بقضية السفور والحجاب وهو ما يبدو ظاهراً في محاولة الفتوى ربط موضوع الاستفتاء بهذه القضية.

(٢) أمـــا فتوى د. طه العلواني فقد صدرت حديثاً عقب إثارة أزمة المشاركة السياسية للمرأة الكويتية، وإصدار مجلس النواب الكويتي لقرار يمنع المرأة حقوقها السياسية الأولية ومنها حق التصويت والترشيح وعضوية مجلس النواب والحكومة، وتركت الســـياقات العالميـــة أيضاً تأثيرها على تشكل فحوى الفتوى، حيث صار من غير الممكـــن للمسلمين اليوم مواجهة تأخرهم أو مواجهة جمهور الغرب الذي يعرض

عـليه المسـلمون بضـاعة الإسلام بمثل هذه الآراء الفقهية القديمة التي ارتبطت بعادات وتقاليد العصور التي وضعت فيها، وذلك طبقاً لرأي الشيخ محمد الغزالي.

(٣) تركت الظروف السياسية لواقع الحركات الإسلامية داخل الدول القومية وصراعها مـع الأنظمـة الحاكمـة أثـرها عـلى مضمون فتوى القرضاوي. اتفقت فتوى القرضـاوي مع فتوى العلواني في ضرورة التعامل بفقه جديد مع الواقع المتغير والظروف السياسية الراهنة، وهذا لصالح المسلمين والعمل الإسلامي. فمن وجهة نظـر القرضـاوي، توجـد تيارات سياسية مختلفة منها العلماني، ويحاول التيار الإسلامي أن يجد له موطئ قدم، وعدم تضمين أصوات الناخبات من المسلمات أو منع نصف الأمة من الشهادة في هذا الجانب المهم يترك تأثيراً سلبياً.

وتتوافق فتوى القرضاوي مع التغيرات الحديثة في الولايات السياسية والتي تبطل حجة الفتوى الأولى، حيث إن المجتمع المعاصر في ظل نظم ديمقراطية حين يولي المرأة منصباً عاماً كالوزارة أو الإدارة أو النيابة فلا يعني ذلك أنه قد ولاها الأمر في كل مسئولية كاملة، فالمسئولية هنا مؤسسية لا ينفرد بها شخص بعينه.

**(١) فتوى لجنة علماء الأزهر:**

- اتجهت الفتوى إلى سحب ما هو خاص على ما هو عام في ممارسة الاستدلال، حيـث اسـتدلت بالآية الكريمة ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى..﴾ على أنها توجب على المرأة عدم الخروج من منزلها وعدم ممارسة الحيـاة العامة، وهذه الآية خاصة فقط بزوجات النبيﷺ ذوات الأحكام الخاصة بهـن ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾، وحتى زوجات النبي ﷺ لم يأخذن هذا الأمر عـلى أنه يعني لزوم المنزل، بل كن يخرجن للحج ويشاركن في الحياة العامة والأمور السياسية، حتى خرجت عائشة-رضى الله عنها- على رأس جيش. وقد أكد القرضاوي في فتواه على ذلك تفصيلاً.
- نزعت الفتوى إلى الاستناد إلى أدلة ظنية الدلالة وليست قطعية الدلالة، حيث تم الاستناد لحديث «لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وهو حديث آحاد، وطبقاً للإمام الشـاطبي الأحـاديث الآحاد هي ظنية الدلالة. وفيما يتعلق بهذا الحديث، ذكر القرضـاوي أن الاسـتدلال فيه لم يراع أسباب النزول، فالعبرة فيه بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، حيث إنه يتعلق بحادثة معينة عرضت في تاريخ الفرس،

وطبقاً للقرضاوي، هذا الحديث لو أخذ على عمومه لعارض ظاهر القرآن الذي قص علينا قصة ملكة سبأ التي قادت قومها بأفضل ما تكون القيادة.

- اتجهـت الفتوى للتعميم من الأحكام الجزئية، حيث تم استخدام الحكم الوارد في الآيـة الكـريمة ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ والخاصة بإنفاق الرجل على زوجـته وأولاده للاستدلال على أنها تعني رئاسته عليها، وتم الخروج من ذلك بتعميم مخل مفاده أن الرجل بذلك هو مناط الرئاسة في جميع الولايات، الصلاة والقضـاء والجهـاد والإمامـة الكبرى (وذلك من موروث الخطاب الفقهي في بدايات تشكُّله).
- نـزعت الفـتوى للانتقاء في التعامل مع الموروث النصّي، من حيث الأخذ من النصـوص القـرآنية والأحـاديث النبوية الشريفة ما يؤيد الرأي المطروح مع تجاهل المقاصد العامة للشارع، والتي أقرت المساواة في الآية الكريمة ﴿خَلَقَكُمْ مِـنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾، و ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.
- كـان الـتأويل في الفتوى يستند بالأساس للتحيزات الذاتية، حيث إن الفتوى قد اسـتدلت بروايات من سيرة النبي ﷺ تدل في الظاهر على مشاركة المرأة في الحيـاة السياسية، مثل بيعتي العقبة الأولى والثانية فضلاً عن بيعة النساء التي اسـتخدم الرسول ﷺ نصها الوارد في القرآن (الممتحنة،١٢) في مبايعة الرجال أيضـاً، وحضور النساء المساجد في عهد النبي والخلفاء الراشدين معارضتهن بالـرأي مـن فوق المنابر، والمسجد كان آنذاك هو مكان ممارسة العمل العام. وأيضاً استدل من سيرة أم المؤمنين السيدة عائشة (رضى الله عنها) في موقعة الجمـل على ضرورة عدم المشاركة السياسية للمرأة، وذلك بعكس ما ذهب له الإمـام ابـن تيمية في كتابه عن أم المؤمنين، حيث ذكر أنها كانت قد خرجت بغرض إصلاح ذات البين بين المسلمين، وكانت بمثابة الملكة بين أتباعها.
- نـزعت الفتوى لمخالفة النص القرآني بالاستناد لسيرة السلف دوناً عنه، حيث ادعـت الفتوى عدم وجود نساء مشاركات سياسياً في تاريخ المسلمين إلا فيما ندر ومنه عهد الخلفاء الراشدين، ويدل ذلك أن السلف الصالح لم يجدوا للمرأة أحقية في ذلك. والاستناد لا يكون على ما هو قائم من عادات، وإنما لنصوص

القــرآن والســنة، وفي نصوص القرآن وردت سيرة لامرأة كانت ملكة عادلة تحكم بالشورى هي ملكة سبأ.

**٢-فتوى د.طه جابر العلواني:**

- عمــدت الفــتوى للاستناد إلى رأي اثنين من العلماء وهما محب الدين الطبري وابن حزم الأندلسي، وكلاهما اتسم منهجه بالبعد عن التأويل أوالارتكان للأهواء الذاتية في التعامل مع النص، حيث إن الطبري هو صاحب منهج التفسير بالأثر والذي حرص على عدم إدخال الرأي في التعامل مع النص والاعتماد في ذلك فقــط على ما ورد من الأثر، والثاني هو صاحب المنهج الظاهري والذي يعمد للأخــذ بظاهــر النصــوص دون إعمال التأويل الذاتي أو الباطني فيها، وكلا الإمــامين ذكر أن المرأة يمكن أن تتولى منصب القضاء وغيره مما ليس إمامة عظمى، ومستندهم في ذلك انعدام النص المانع. واتفق القرضاوي مع ذلك، حيث ذكــر أن جمهور الفقهاء قد اجتمعوا على عدم إعطاء المرأة الولاية الكبرى أو العظــمى وليس ما دون ذلك من الولايات مثل أن تكون قاضية أو محتسبة أو نائبة.
- اتجهــت الفــتوى لــنقد الخطاب الفقهي الموروث، وأضافت بعداً جديداً لعملية الإفتاء وهو مراعاة تغير الواقع أو أخذه بعين الاعتبار.

## (٢) تحليل فتاوى حول علاقة الفرد بالسلطة

**إعداد: عــزة جــلال**

فــي الــبداية تــم الــتعرف على النموذج المقاصدي، الذي تعود مرجعيته إلى كتاب الموافقــات للشاطبي بالأساس، و حيث اختيرت عملية الإفتاء كنطاق لتطبيق هذا النموذج وحيــث إن الحفظ الذي يؤكد عليه نموذج المقاصد لا يعني الجمود أو الثبات فقد تأكد في ورش العمــل أن عمــلية الفتيا هي عملية غير منتهية، يراعى فيها المآل و على المفتي متابعة فتواه ليصححها إذا لم تأت بما توقعه من مآلات.

وأنتقل إلى تحليل عدد من الفتاوى ذات الصلة بالسياسة:

**الفتوى الأولى الحالة الاستفتائية مؤداها:**

مقدم السيد الصادق المهدى رئيس حزب الأمة والمعارض السوداني إلى القاهرة أوائل يــناير ١٩٩٧ وزيارتــه للأزهر ولقاؤه بالشيخ طنطاوي شيخ الأزهر، حيث سأله خلال الــلقاء عدداً من الأسئلة حول علاقة الفرد بالسلطة... في إشارة منه إلى الوضع القائم في السودان ومن جانبه وعد شيخ الأزهر بالإجابة عن الأسئلة متى وصلت إليه مكتوبة.

**تطور الأحداث حول الفتوى:**

فور الإعلان عن الزيارة وما دار خلالها ثارت تيارات عدة رافضة للزج بالأزهر في السياســة، بل إن وفداً من حزب العمل وجماعة الإخوان المسلمين وجبهة علماء الأزهر زارت الشــيخ طنطاوي لإثنائه عن الإجابة عن تلك الأسئلة؛ توقياً لإدخال الأزهر كساحة تصفية حسابات سياسية، وشهدت الصحف (الحزبية والعربية) جدلاً ونداءات واعتراضات كان أبرزها:

- أن ذلك إصرار على توريط شيخ الأزهر في صراع سياسي سواء كان ذلك التوريط مــن جــانب دوائر مصرية أو قوى معارضة سودانية (ويستدل صاحب هذا الرأي بــرفض شيخ الأزهر دعوة السيد سوار الذهب لزيارة السودان وإلقاء خطبة الجمعة فــي حيــن أنه لا يترك مناسبة ليعلن قبوله أية دعوة تحقق فرصة الدعوة إلى الله)، وأنه لابد من مواجهة هذا الأسلوب المستهتر التوريطي للأزهر.

- يجــب امتناع الأزهر عن الالتفات لهذه لأسئلة تجنيباً له ولشيخه الخلافات السياسية السودانية أو بين الحكومتين المصرية والسودانية؛ لأن ذلك مسألة خطيرة تستغل فيها مؤسسة إسلامية عالمية في خلافات بين الدول وبعضها.
- لــو كــانت المــرجعيات الدينية، كالأزهر، منفصلة عن مؤسسة الدولة ولا يخضع رموزها لضغوط المعاش (أي الارتزاق عبر الدولة) لكان تدخلها في السياسة مطلوباً وحيويــاً و ضرورياً؛ إذ سيوفر قولاً مستقلاً من خارج المنظومات الرسمية ويمتلك شرعية فوقية لا تنال منه الدولة الطامعة لاحتكار كافة أشكال الشرعية، وبالتالي من الظــلم مطالبة هذه المرجعيات غير المستقلة فعلياً للزج بنفسها في خلافات الأنظمة والدول والحركات وهي مغلولة اليدين.

**النتيجة:**

ســكت الأزهــر عن الإجابة عن الأسئلة وسكتت الصحف التي تناولت القضية عن التعليق؛ وذلك بتتبع الفتوى التي كان يفترض صدورها في يناير ١٩٩٧ في صحف الحياة والشــعب والأهرام من شهر يناير وحتى يونيو ١٩٩٧ لتصبح تلك الحالة نموذجاً واضحاً وبيناً على تسيس عملية الفتيا وليكون حال الأزهر شأنه شأن أغلب المرجعيات الإسلامية الأخــرى، مؤسسة دولة وليس مؤسسة نفسه، سُيست الفتوى فكان أمامه أحد خيارين: إما أن يخضــع للإمــلاءات الرسمية والإفتاء حسب هواها وعندئذ لن يشذ في ذلك عن مناخ توظيــف مــرجعيات ديــنية عربية في الخلافات العربية-العربية فصارت تطلق قذائف الفــتاوى المعارضــة والمكفّرة، والخيار الثاني أن يحجم فعلياً عن خوض ميدان لا يتيح حرية الفتيا لأن في ذلك تشويهاً للدين والسياسة على حد سواء.

**الفتوى الثانية: شكل آخر للتسيس:**

لــلرئيس العام لجمعية أنصار السنة المحمدية (وهي جمعية تأسست عام ١٩٢٦ تدعو إلى التوحيد الخالص المطهر من الشوائب وإقامة المجتمع المسلم والحكم بما أنزل الله).

الفــتوى جاءت في حوار أجراه سكرتير تحرير نشرة جماعة أنصار السنة مع الشيخ صفوت نور الدين الرئيس العام للجماعة.

لعلــه مــن المفيد في البداية أن تُطرح قبل تناول الفتوى ذاتها عدة أسئلة حول إمكانية اعتبار تصريح فرد ينتمي إلى مؤسسة ذات بعد ديني في توجهها

"فـتوى" بافـتراض أن هذا الفرد مؤهل للفتيا – أم أن ما صرح به لا يزيد عن كونه آراء انطباعية تعبر عن موقف مؤسسة ما؟.

سـؤال آخـر أطرحه عن درجة حيادية الإجابة إذا كانت إجابات المؤسسات الرسمية كالأزهـر ودار الإفتاء تخضع للتأثر المباشر / غير المباشر بالأوضاع السياسية، بتعبير آخـر: ما مدى معقولية الاعتماد على كون جماعة أنصار السنة جمعية مستقلة تعمل في مـناخ سياسـي يهيمن على كافة أشكال التنظيمات الاجتماعية؟ ألا تمارس هذه التنظيمات بعضا من السياسة في تصريحات رموزها من أجل استمرارها وبقائها!.

سـأترك الإجابة عن هذه التساؤلات لما ورد في التصريح الذي أدلى به الرئيس العام لجماعة أنصار السنة لنشرة الجماعة:

- فـي سـؤال حول جواز سن البرلمان للشرائع أجاب الشيخ صفوت: برفضه اعتبار البرلمان أداة تشريعية لأن المشرع هو الله، واعتبار أي شئ آخر مصدراً للتشريع كفر، أما لو كان البرلمان وسيلة لتطبيق الشريعة عندئذ أذهب و أعطي صوتي لمن يعد بذلك.
- في سؤال عن واجب المسلم تجاه الحاكم فرق الشيخ صفوت بين ثلاثة مستويات من الأفراد لاختيار الحاكم:

أ- **أهل الولاية:** وليس لهم أن يتراجعوا عن منصب السلطة وإلا أثموا واعتلاها جاهل.

ب- **أهل الحل و العقد:** ويضطلعون باختيار الحاكم.

ج- **العـوام:** لا ينـبغي أن يُحَمَّلوا بما لا يعرفون، أما الديمقراطية سواء كانت أصوات أهـل الحـل و العقـد أو العوام فهي مسألة فاشلة مائة بالمائة ونتائجها سيئة؛ لأن أصحاب الديموقراطية يهيجون الأفراد ويخرجون وقت الهياج لعد الأصوات.

- وعـن واجبات المسلم تجاه من اختير حاكما هي الطاعة (ولا طاعة في معصية) ثم أردف أنـه لا يحـب بأي حال من الأحوال نشر أخطاء الحكام على الملأ؛ بل تبقى مخفية لأن الحاكم متى نشرت أخطاؤه أصبح من الصعب عليه أن يتراجع.
- وفى سـؤال حول الدعاء للحاكم و لو كان فاسقاً نوّه إلى أن الدعاء واجب على المسلمين، وإن كـان الحـاكم فاسقاً لأن الدعوة يمكن أن تصلحه، وأضاف: كيف نترك باب الدعوة الـذي يصـلح كـل شئ؟ وهذا موقف أنصار الدعوة من الحكومة: أن ينصحوا الحكام ويتخذوا من الدعوة إلى الله عبر القنوات الرسمية منهجاً.

## (٣) قضية الإفتاء والمشاركة السياسية

إعداد: هند مصطفى على

تهدف هذه الورقة إلى تحليل إحدى الفتاوى المعاصرة باتباع خطوات التحليل المنهجي التي بينتها أعمال الورشة، وتحديداً من خلال **اقتراب المقاصد** الذي يستخدم لتفكيك العملية الإفتائية مميزاً بين إرهاصاتها كحالة استفتائية، ثم مراحلها التي تمر بفقه الواقع أي قراءة الواقــع المحيط بالسؤال محل الفتوى، وفقه الحكم باستخدام الأدلة، وفقه تنزيل الحكم على الواقــع وتحديد آليات إجرائية لتنفيذ الفتوى. واقتراب المقاصد يستخدم هنا كحاكم ومعيار لتقويم تلك العملية لا سيما من حيث معرفة مدى تسييسها.

### حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية

صاحب هذه الفتوى هو الشيخ عمر **سليمان عبد الله الأشقر**، ومضمونها تحديداً هو:

"حكم الشرع في مشاركة العاملين بالإسلام والحركات الإسلامية المعاصرة في الوزارات والمجالس النيابية في إطار الحكم غير الإسلامي الذي يحكم معظم الشعوب الإسلامية في العصر الحديث".

**أولا: تفكيك الفتوى:**

أ- الحالة الإفتائية:

جــاءت هــذه الفــتوى التي تضمنها كتاب[1] «حكم المشاركة في الوزارة والمجالس الــنيابية» رداً على عدة تساؤلات أثيرت في كل من الكويت والأردن بعد أحداث الخليج في بداية التسعينات، كما يذكر الشيخ أن الساحة الكويتية قد أثيرت بها هذه التساؤلات قبل سنوات، وكانت محورا لواحدة من الندوات التي عقدها بعض أساتذة كلية الشريعة بجامعة الكويت، والشيخ يستند في كتابه- كما يقول- إلى نتائج هذه الندوة.

ب- فقه الواقع:

يبدأ الشيخ بتكييف واقع القضية، مبيناً أن:

---

(١) عمر سليمان عبد الله الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية (عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٢).

- المســـألة لم تثر من قبل لأنه لم تكن في البلاد الإسلامية مجالس نيابية، وبالمثل لـــم تصـــدر فيما مضى فتوى تحرم المشاركة في المجالس أو الوزارات لأن العالم الإسلامي كان يحكم بالإسلام. ولكن في القرن الأخير "بدأ خط الانحراف فـــي الحكـــم يأخذ منحى بعيدا"، وإن كانت هناك حركات تحاول استئناف حياة إسلامية جديدة.
- ميز الشيخ بين الصورة التاريخية لوصول الإسلام للحكم، والصورة المعاصرة أو الوضـــع المعاصـــر مبينا الفروق بين واقع الدعوة الإسلامية في الحالتين لا ســـيما الـــذي يتعلق بكون الأولى كانت تنظيما يضم كل المسلمين ويتحرك ضد مجتمع كافر..مما يصعّب قضية الوصول للحكم بالشكل التاريخي.
- يرى الشيخ في الوقت نفسه أن أكبر ضربة وجهت للإسلام كانت إقصاءه عن مجـــال الحكـــم والدولة، ومن ثم فعودة الإسلام إلى الحكم هدف كبير، ومرونة الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تحول دون تحقيق الأهداف الكبيرة، ومن ثم فهي تسمح باتباع الحلول التي تشكل أموراً جزئية في هذا الإطار.

**ج- فقه الحكم:**

يصـــدر الشيخ حكما عاما بأن الأصل هو عدم المشاركة في الحكم غير الإسلامي مســـتدلا بعدة أمور على رأسها تلك الآيات من سورة المائدة التي تصف من لم يحكم بما أنزل الله بالكفر والفسق والظلم. ومع ذلك فهو يقول بجواز المشاركة كاستثناء من الأصل مســـتدلاً بأمور ثلاثة: أولها تولي يوسف الوزارة تحت حكم فرعون مصر الوثني، وثانيها بقـــاء النجاشـــي- وهو المسلم -ملكاً على الحبشة وهو مجتمع مسيحي، وثالثها المصلحة وخاصـــة فكـــرة دفـــع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، وهي المشاركة في الحكم غير الإسلامي في هذه الحالة.

بعـــبارة أخرى، فإن الأصل في المشاركة الحرمة ولكن قد يترتب على المشاركة من المصالح للإسلام والمسلمين ما يصعب تحقيقه بغيرها.

وتجـــدر الإشـــارة إلى أن الحكـــم السابق يتعلق بالمشاركة في الوزارات، أما بالنسبة للمشـــاركة فـــي المجالس النيابية، فإن الشيخ بعدما يسوق أدلة المانعين والمجيزين، يقوم بالـــرد على أدلة المانعين بالاستشهاد بأقوال وفتاوى علماء سابقين، وينتهي إلي القول بأن جواز المشاركة هو الراجح.

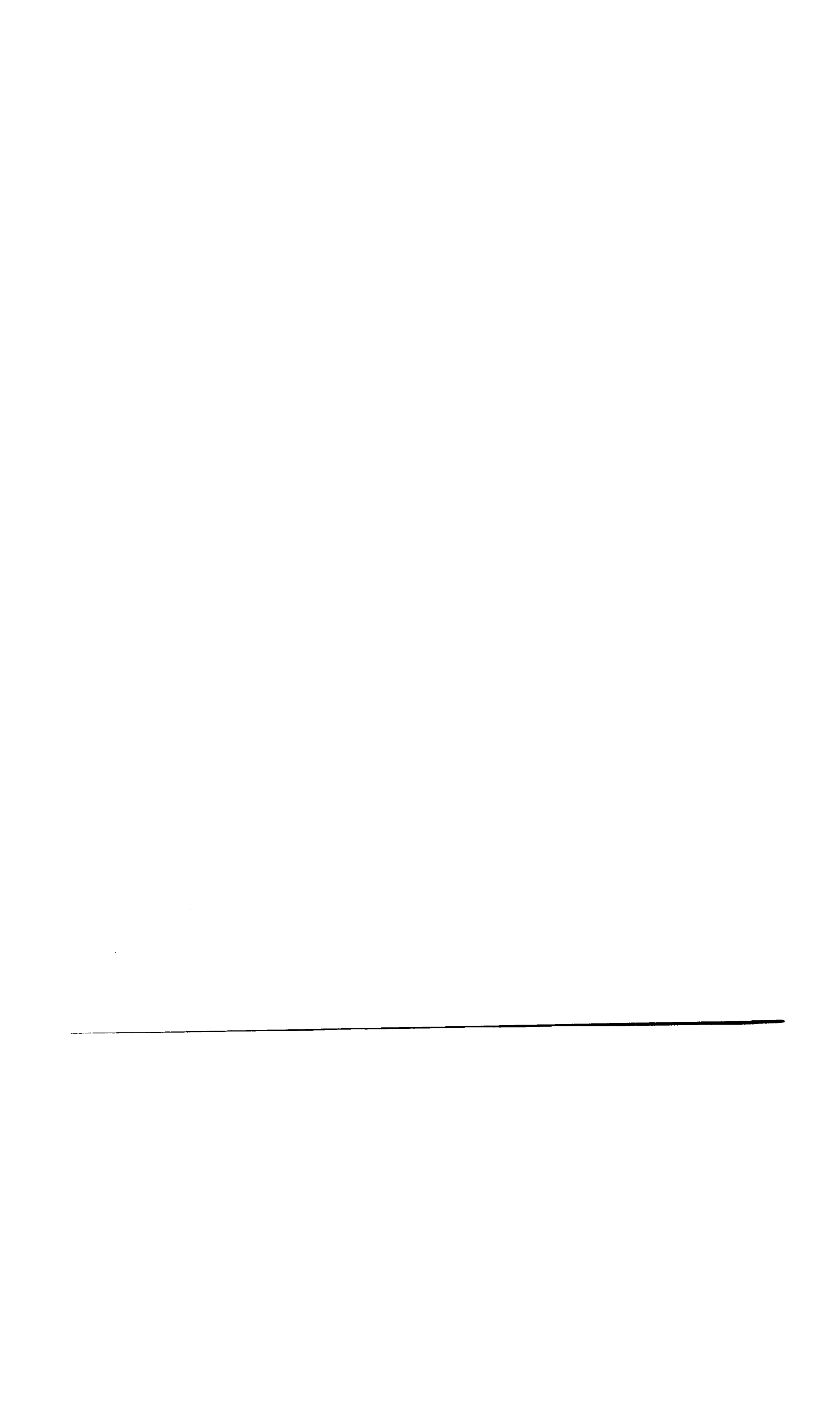
### د- فقه التنزيل على الواقع:

بعدمـــا أصدر الشيخ فتواه ودعمها بالأدلة، حرص على التنبيه على أن المشاركة في الحكـــم مـــن قبل الحركات الإسلامية يجب أن تسبقها دراسة مستفيضة تبين ما إذا كانت الاعتـــبارات التي تدعو للمشاركة في الحكم قوية بما فيه الكفاية أم لا، وعلى أي جماعة ترتضـــي المشاركة أن تقوّم الوضع بين فترة وأخرى كي تتبين صدق الدراسة التي أدت بهـــا إلى المشاركة: "فبعد الدخول إلى المحك العملي قد يتبين لها أن المصالح التي ظنت أنهـــا ستحققها من خلال المشاركة مصالح موهومة.. وعليها ألا تتردد في الانسحاب إذا وجـــدت ميزان الخسارة أعظم من ميزان الربح". ويقول الشيخ: "..وقد نظرنا في مسيرة الحركات الإسلامية المعاصرة فوجدناها مضت وفق هذا الفقه الذي توصلت إليه الدراسة" ضاربا عدة أمثال تؤيد ذلك.

### ثانيا: التعليق:

تـــثير هذه الفتوى عدة تساؤلات تدور حول منطلقاتها وافتراضاتها الأولية والمخاطبين بها.

الفتوى بداية جاءت من الشيخ الذي -كما هو معروف- عاش أجزاء من حياته متنقلاً بين الكويت والأردن، وقد صدر الكتاب الشامل للفتوى عام ١٩٩٢ أي بعد أحداث الخليج،



# ملاحظات ختامية حول الإفتاء والنموذج المقاصدى

د. عبد العزيز شادي

إن عظمـــة الإســـلام تظهـــر في العديد من الأمور لعل من أهمها في نظري الإفتاء. الإفـــتاء، كظاهـــرة وكممارســـة وكعملية وكمؤسسة تجسيد لذلك التشابك والتعانق ما بين الظاهـــرة المجتمعية وما بين الشريعة، فالإفتاء -كما تبين من خلال المناقشات- لا يحمل القداســـة الـــتي قد تحملها بعض فروع الشريعة الأخرى مثل الفقه أو التفسير أو الحديث، لكـــن الإفتاء ينطوي على علامات متداخلة تسمح للباحث الاجتماعي أن يقترب منه بقدر كـــبير من التحرر والتجرد في نفس الوقت دون أن يقع في إشكالية القداسة أو التكفير أو الخـــوف مـــن الوضع في إطار معين من علمانية العلم أو ثنائية الانتقال من العلمانية في مقابل التدين.

فالإفـــتاء كظاهرة تعكس قدراً من التشابك، تسمح للباحث أن يقترب منه ويبدع ويغير ويستفيد من التراث في البحث في قضاياه. وهذه هي النقطة الأولى.

الـــنقطة الثانية: أن الإفتاء يعمل في إطار دولة قومية وهذا أمر هام جداً لأنه ينعكس عـــلى العديد من العلاقات الخاصة بالعملية الإفتائية. على سبيل المثال، قضية العلاقة بين المفـــتي والمســـتفتي وطـــبيعة كـــل منهما، فالمستفتي لم يعد هو ذلك الشخص الذي كان موجوداً، ثقافة المستفتي اختلفت وكذلك شخصية المستفتي وعلاقته بالمؤسسة القائمة على الإفتاء.

الحالة الإفتائية تنشأ كما لاحظتم في تناول العديد من المتدربين من كونها مشكلة تعانى مـــن عـــدم اليقيـــن. هذه البيئة تنشأ في داخلها قضية معقدة متشابكة ممتدة، وهذه القضية المعقـــدة المتشـــابكة الممـــتدة يهـــتم بها الرأي العام، وعند هذه المرحلة تنشأ حالة تسمى «القابـــلية للاستفتاء»، فهي، من ثم، حالة تنشأ نتيجة مشكلة أو حدث يهتم به الرأي العام وتـــؤدي إلى خـــلق الحيـــرة والارتباك. هذه الحيرة والارتباك عندما ترتبط بقضية معقدة ومتشـــابكة تهم الرأي العام تنشئ حالة القابلية للاستفتاء. هذه القابلية إذا سمح لها من قبل الحكومـــة أن تـــتحول إلى حالة إفتائية تنشأ العملية الإفتائية، حيث تستطيع الدولة القومية والحكومة الموجودة فيها والنظام السياسي أن يمنع حالة القابلية للاستفتاء من التحول إلى حالـــة «الاستفتاء» وخصوصاً عندما يتصل الأمر بالشرعية فيتدخل النظام ويسكتها، لمنع

الـتحول مـن الحالة الاستفتائية إلى الفتوى. وهذا نظراً لأن الدولة القومية سيطرت على مؤسسـات الفتوى، وعلى طريقة التجنيد السياسي للشخص القائم على أمر الإفتاء، وعلى موارده.

ومن ناحية أخرى، فقد سمحت الدولة للقائم على أمر الفتوى أن يتدخل وطلبت منه أن يتصدى ويصدر فتوى وصدرت لـه أوامر أن يتصدى ومن ثم تحولت الحالة الاستفتائية إلى فتوى. ولكن متى؟

مـثلاً فـي حـرب الخليج فإن القائم على أمر الإفتاء يصدر فتوى حتى يؤكد شرعية الحـركة السياسـية الـتي سبقت العملية، في أزمة الخليج كما رأينا وصلت أولاً القوات الأمريكية إلى الخليج، ووقع وزير الدفاع الأمريكي الاتفاقات اللازمة، وصدر بيان الأزهر فـي ٢٠ أغسـطس ثـم الفتوى في ٢٠ سبتمبر أي أن الفتوى جاءت لاحقة على العمل السياسـي، أي أن الدولـة القومية تتحكم في الحالة الإفتائية وتتحكم أيضاً فيما نطلق عليه العملية الإفتائية.

وعـلى ضـوء ما سبق نتصور نموذجاً بسيطاً للعملية الإفتائية باعتبارها عملية ونسقاً اجـتماعياً مستقلاً ذا طبيعة مستقلة. فهناك المستفتي ثم الحالة الإفتائية ثم القائم على أمر الفتوى.

القـائم عـلى أمر الإفتاء تتحكم فيه الدولة القومية، تتحكم في كل شئ: طريقة تعليمه، تعيينه، الموارد المتاحة، وفي علاقته بالرأي العام. كل ذلك تتحكم فيه الدولة القومية، لذلك فـإن المخرجات النهائية للفتوى تصدر أيضاً مقتصرة على التعبير عن الحلال والحرام. والمفتي بدون اللجوء للإفتاء كعملية بحثية يصدر فتواه (حلال وحرام) يتعامل مع الموقف بشكل انتقائي بالحكم إما على مستوى فقه الواقع وفقه الواقعة أو على مستوى فقه الحكم، ثم لا يحاول أن ينزله على الواقع لأن دوره ينتهي بالحلال أو الحرام.

إذن الدولـة القوميـة تتحكم في مدخلات عملية الإفتاء وفي تأثير عملية الإفتاء على الواقـع، ولذا فإن المتصدي لعملية الإفتاء ينتهي دوره عند حد فقه الحكم والقول بالحل أو بالحـرمة، لكـن لـو تعاملنا بالمنطق، الذي أشار إليه أستاذنا الدكتور سيف وفقاً للمنهج المقاصـدي، سـنهتم إلى حد كبير بالإفتاء كعملية ممتدة لا نهاية لها، المفتي لابد أن يتابع فـتواه، لابـد أن يعرف المآلات لابد أن يكون لـه جهاز بحثي مستقل عن الدولة يعطيه مدخـلات مختـلفة، يستطيع أن يعرف فكرة المقاصد ويبرز العلاقة بين المقاصد والواقع

بشكل مختلف، ويستطيع أن يتابع المآلات بشكل معين حتى تثبت التطورات صحتها، لأن الفتوى يمكن أن تتغير بتغير الزمان والمكان ومن ثم تتحقق مصداقية المفتى حين يتعامل مع الفتوى بهذا الشكل.

# الورشة الثانية

# التحليل الثقافي وبناء المفاهيم

ورقة العمل التأسيسية: د. السيد عمر

<u>أوراق الورشة:</u>

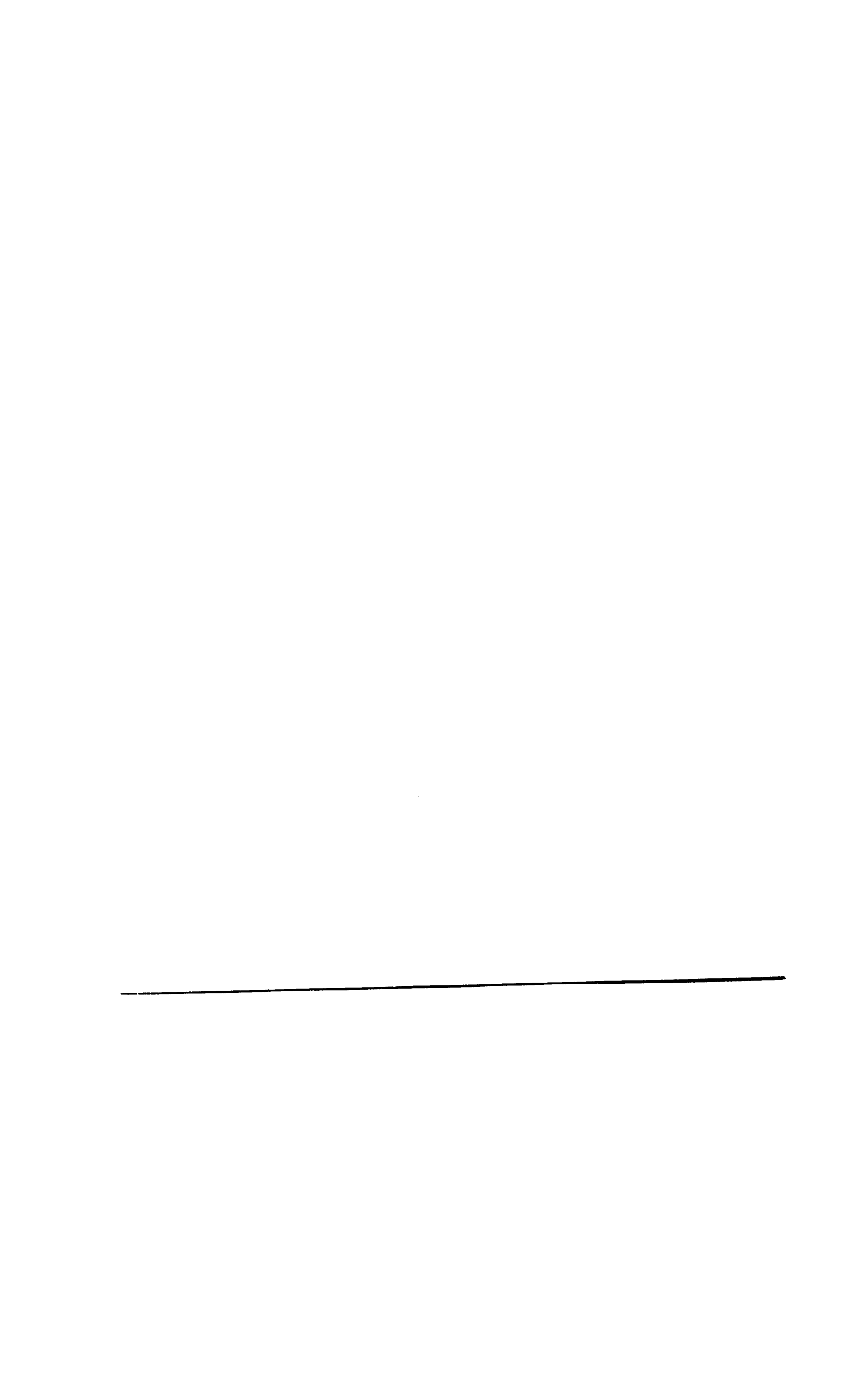
١- قراءة مقارنة في مفاهيم خطاب الحضارة
أ. محمد مصطفى زرير

٢- منهاجية بناء المفهوم.
أ. شيرين فهمي

٣- تحليل مفاهيمي مقارن لمفهوم العولمة.
أ. آمال الشيمي

٤- السيرة الدلالية لمفهوم الأمة
أ. سامر رشواني

٥- بناء المفاهيم والتحليل الثقافي
أ. أماني غانم



## ورقة العمل التأسيسية

إعداد: د. السيد عمر

### أولا: مخطط الورشة:

انطلاقاً من الاقتناع بضرورة الجمع في هذه العملية التدريبية بين النظري والتطبيقي، جـــاء الاهـــتمام بورش العمل جنباً إلى جنب مع المحاضرات. وتمثلت الغاية من ورشة العمـــل الخاصة بالبعد الثقافي وبناء المفاهيم في تدريب الدارسين على كيفية بناء المفاهيم والقراءة المفاهيمية للنصوص، والتحليل المفاهيمي. ورأينا في مرحلة الإعداد للورشة أن يـــتم صـــقل مهـــارات المـــتدربين في هذه المجالات الثلاثة في حدود الوقت المتاح على مستويين:

**<u>المستوى الأول:</u>**

تكـــليف بعـــض الدارسين بالاطّلاع على بعض الدراسات المفاهيمية التي تم إنجازها بكـــلية الاقتصـــاد والعـــلوم السياسية ومركز الدراسات المعرفية، وإعداد تقارير لا تتعلق بمفهومهـــا بل بوصف الخطوط العريضة للمنهاجية التي اتبعتها في تفكيك المفاهيم وبناء المفاهيم والنقد المفاهيمي المقارن. والغاية من ذلك أمران: تعميق وعى المتدربين بالجهود البحـــثية الســـالفة فـــي هذا المجال، وفتح الطريق أمامهم لرصد منهاجيتها للاستفادة منها بأسلوب المحاكاة وربما تطويرها في التعامل مع عالم المفاهيم السياسية.

وحرص المشرف على إحالة المتدربين إلى مجموعة من الدراسات المفاهيمية احتوت عـــلى إحـــالات مرجعية غزيرة المصادر ذات صلة بالمنهاجية الإسلامية في التعامل مع المفاهيم من أهمها:

- إبـــراهيم الـــبيومي غـــانم (وآخرون) بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية. (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨، المجلدان الأول والثاني).
- د. الســـيد عمر، الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام، (القاهرة: كلية الاقتصاد والعـــلوم السياســـية، الجـــزء الأول غير المنشور من رسالة الدكتوراة المقدمة عام ١٩٩١، الباب الأول)، ص ٤٣-٢٠٥.
- د. سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨، الفصل الثاني)، ص ٨١-١٨١.

- د. نصـــر محمد عارف، الحضارة والثقافة والمدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥).

**المستوى الثاني:**

يســـتهدف هذا المستوى توجيه المتدربين لإعداد أوراق بحثية تتضمن تطبيقات عملية في أربعة مجالات وثيقة الصلة بموضوع هذه الورشة: بناء المفاهيم، بناء صورة مفاهيمية من خلال سياق محدد، والقراءة المفاهيمية للنصوص، والتحليل المفاهيمي النقدي المقارن.

(١) **مهـــارة بـــناء المفاهيم:** تم تكليف أحد الدارسين بمحاولة بناء مفهوم الأمة بشكل أولى وفق الخطوات المحددة التي سيلي ذكرها، ولكن مع التنفيذ الرمزي لمتطلبات كل منها كحتمية توجبها اعتبارات الوقت المتاح وطبيعة التدريب:

- د. عـــبد الهادي الجوهري، معجم علم الاجتماع، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٨٠.
- د. محمـــد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٦.
- د. مـــنى عبد المنعم أبو الفضل، الأمة القطب، نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

(٢) **بـــناء صـــورة مفاهيمية من خلال سياق محدد:** اشتملت التطبيقات الرامية إلى تعميق هذه المهارة على:

- تحديـــد ســـمات الشخصية اليهودية في سورة البقرة بالاستعانة بصفوة التفاسير للصابوني.
- تحديـــد البـــنية المفاهيمية لمفهوم الثقافة الإسلامية وسيرته التاريخية بالاستعانة بكـــتاب: أ. محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، (القاهرة: دار الهلال ١٩٩١)، مع المقارنة بنماذج للتحليل الثقافي الغربي تمحورت حول كتاب:
Robert Wuthnow (et al), Cultural Analysis , Routledge and Kegan Paul ,1984.

(٣) **القـــراءة المفاهيميـــة:** تدور هذه المهارة حول رصد أهم المفاهيم التي يدور نص محدد حولها ورصد دلالاتها وتفكيكها. وتضمن التطبيق هنا تكليف أحد المتدربين بإعداد قراءة مفاهيمية للكتاب التالي:

Mohammed Khatami, Islam, Dialogue and civil Society, Canbera , Center for Arab and Islamic Studies ,2000.

(٤) **التحليل المفاهيمي النقدي المقارن:** انصب التطبيق في هذا المجال على العولمة في المنظورين الغربي والإسلامي. وتم توجيه المتدربين إلى الاستعانة بالدراسات التالية:

- د. السيد عمر، العولمة والأمن القومي العربي، (القاهرة: المؤتمر الدولي الأول لمركز بحوث ودراسات التنمية التكنولوجية،مايو ٢٠٠٠).
- سمير أمين، تحديات العولمة، باريس، هارماتان،١٩٩٦ (وهو صادر بالفرنسية وأعد له سليمان عبد الغفار عرضاً بالعربية نشرته هيئة الاستعلامات المصرية عام ١٩٩٩)
- د. سيف الدين عبد الفتاح، حول التميز في مفهوم النظام العالمي الجديد، مجلة مستقبل العالم الإسلامي، خريف ١٩٩٢.

وتحددت في المخطط الأولى للورشة أربعة اجتماعات بين المشرف والمتدربين، مدة كل منها ساعتان، بفاصل زمني يتراوح بين عشرة أيام وأسبوعين وتحدد جدول أعمال هذه الاجتماعات على النحو التالي:

أ- تعريف المتدربين بموضوع الورشة وطرح التصور السابق عليهم وتوزيع تكليفات الورشة في ضوء محددين أساسيين: تخصص المتدرب واختياره. وتم التأكيد هنا على ضرورة تغطية محاور الورشة بشكل متوازن ولكن مع عدم حمل أي دارس على اختيار موضوع لا يرغب في معالجته، وإتاحة الفرصة لكل متدرب لتصوير ملف المعلومات الخاص بموضوعه.

ب- متابعة عملية إعداد التطبيقات، وتذليل العقبات التي تواجه الدارسين والرد على تساؤلاتهم.

ج- مناقشة وتقويم الأوراق التي تم إعدادها ليتم تدارك ما بها من قصور من جهة وتعميم المعرفة بكافة محاور الورشة على كل المتدربين.

د- تسليم الأوراق البحثية وإجراء تمرين محاكاة لورشة العمل.

## ثانياً: الخبرة المستفادة من تطبيق المخطط السابق:

لــن أهتم في رصد الخبرة المستفادة إلا بالحديث عن أوجه القصور في المخطط السابق لمعالجتها في ورش العمل المماثلة في المستقبل؛ أو على الأقل لوضعها في الاعتبار عند تحديــد ســقف طموح لمثل هذه الورش. ولن أتعرض هنا للأداء الفعلي للطلبة أثناء تنفيذ الورشـــة لأنـــني لـــم أشاهده بعيني لوجودي بالخارج وإن كان من شاهدوه قد أثنوا عليه وأشـــادوا بـــه. وسأكتفي باستعراض أهم الدروس المستفادة من الاجتماعات الأربعة التي تمت مع المتدربين في مرحلة الإعداد السالف الإشارة إليها:

(١) تبين أن إدخال المتدربين في عالم المنهاجية الإسلامية للتحليل المفاهيمي لا يكفيه اجــتماع واحــد وبالـــتالي فإن المتدربين تلقوا التكليفات البحثية دون إلمام كاف بحدود المطـــلوب. واتضـــح تأثيـــر ذلـــك بشدة على مناقشاتهم في الاجتماعات اللاحقة وعلى مضمون الأوراق البحثية التي استطاعوا في النهاية إعدادها.

وسنســـوق فيمـــا يـــلي أدلة على هذا الدرس من واقع بعض الأوراق المقدمة من المتدربين والمتضمنة في هذا المحور:

أ-الورقة الموسومة بعنوان (نماذج من التحليل الثقافي الغربي): اتسمت هذه الورقة بـــالغموض وعـــدم القـــدرة على وصف نموذج واضح للتحليل الثقافي، وبإعاقة الحاجـــز اللغوي، وحاجز التغاير الثقافي لإمكانية إبراز منهاجية التحليل الثقافي الغربي، ناهيك عن القراءة المفاهيمية التحليلية لها.

ويؤكد هذا كله ضرورة التمهيد لورش العمل بمحاضرات عن موضوعها كمرحلة تســبق توزيـــع التكـــليفات على المتدربين بدلاً من أن تكون ضمن فعاليات نهاية الدورة التدريـــبية. ومن الأهمية بمكان إدخال المتدربين في البيئة الفكرية لكل مهارة من مهارات التحليل المفاهيمي من بداية الدورة التدريبية. ولذا قد يحسن تقسيم الإعداد للورش القادمة إلى مرحلـــتين: الأولى، تتعـــلق بتمكين المتدرب من الاقتراب من الموضوع الذي سيدور عمله البحثي في الورشة حوله عن طريق محاضرات وقراءات عامة داعمة لها، والثانية تختص بتطبيقات معينة في مهارات التعامل مع المفاهيم.

ب- الورقة المقدمة بعنوان ( التحليل المفاهيمي المقارن لخطاب الحضارة ): تكشف هذه الورقـــة بوضـــوح عـــن عدم كفاية اجتماع واحد يتم خلاله توزيع التكليفات البحثية على

المـــتدربين. وتـــبين هذه الورقة أن ما حصل عليه المتدرب من معرفة بمنهاجية التحليل المفـــاهيمي لم يكن كافياً لأكثر من هز ثقة المتدرب في قدرته على استخدامها. فالمتدرب هـــنا يـــتحدث عـــن إشكاليات هذه المنهاجية والفروق بين شتى أساليبها وأدواتها ليخرج بوصـــف دراسته بأنها مجرد "وريقة" لا تعبر بالضرورة عن نموذج يرتكز على منهاجية متعارف عليها بقدر ما هي خواطر واجتهاد شخصي.

وهكـــذا تؤكـــد خبرة هذه الورشة، مرة أخرى، ضرورة الاهتمام بتشكيل الأرضية الفكـــرية المناسبة لدى المتدربين قبل الشروع في التطبيقات في الإعداد لورش مماثلة في المســـتقبل، على سبيل المثال لو تلقى المتدربون محاضرات عن " تحليل النص " و"تحليل الخطـــاب "، وتـــم لفـــت نظـــرهم إلى إصدارات سابقة تتعلق بذلك، فربما أمكن التحرك بالمـــتدربين إلى نقطـــة أبعد من مجرد بناء قراءته المفاهيمية المقارنة على ما يتبادر إلى ذهـــنه في ضوء توجيهات محدودة للغاية من المشرف بحكم القيد الزمني من جهة، وقد ضآلة القاعدة المعرفية بمنهاجية التحليل المفاهيمي من جهة أخرى.

(٢) تبين لي، كمشرف على هذه الورشة، أن ضيق صدر المتدربين بنقد البحوث التي خرجوا بها كبير، ربما بسبب إحساسهم بعدم القدرة على الدفاع عنها ، وأرى أنه قد يكون مـــن الأصوب ترك المتدربين يصوغون بحوثهم بلا أدنى تدخل من المشرف؛ لأن أهمية هذه البحوث ليست في مضمون المعلومات الواردة بها بل في كونها بمثابة ترمومتر لقياس مـــدى نجـــاح الورشـــة فـــي مساعدة المتدربين على الإمساك بأساسيات منهاجية التحليل المفـــاهيمي، ووضع اليد على العقبات التي ربما قد تكون قد حدت من القدرة على تحقيق الغاية من الورشة للتفكير في حلول لها في الدورات التدريبية المستقبلية.

ولابد من لفت نظر قارئ الأوراق البحثية التي أعدها المتدربون إلى أنها (مقدمة إليه بحالها) غير صالحة بالمرة للأخذ عنها ولا للتعبير عن العناوين التي تحملها. وعلى سبيل المـــثال فإن الورقة المعنونة بـــ «منهاجية بناء المفهوم» لم تصف المنهاجية بقدر اهتمامها ببيان مضمون الدراسات التي طلب من الباحث وصف المنهاجية المطبقة فيها والبعد التام عن الخوض في مضمونها. ورغم أن ورقة «السيرة الدلالية لمفهوم الأمة» جاءت أفضل نســـبياً مـــن الأوراق الأخـــرى فإننا نلمس فيها تسرع الباحث في قراءة الدلالات اللغوية لمفهـــوم الأمة. كما أن حديثه عن اختلاف بين اللغويين لا يصمد أمام أي قدر من التحليل والنقد.

# قراءة مقارنة في مفاهيم خطاب الحضارة

## نماذج: الصدام – الحوار – التفاعل

إعداد / محمد مصطفى زرير

تتناول هذه الورقة موضوع «التحليل المفاهيمي المقارن لخطاب الحضارة» وذلك من خلال ثلاثة نماذج رئيسية مختلفة، وتتمثل في الآتي:

- **نمـــوذج الصـــراع (الصـــدام):** وتعبر عنه مقالة صموئيل هنتنجتون بعنوان «صدام الحضـــارات» المشـــورة مـــترجمة إلى العربية في مجلة **شئون الأوسط** العدد ٢٦، فبراير ١٩٩٤.
- **نمـــوذج الحـــوار:** وتعبر عنه كلمة السيد محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية أمام منظمة اليونسكو بتاريخ ١٩٩٩/١٠/٢٩.
- **نمـــوذج التفاعل:** ويعبر عنه الدكتور على الشامي من خلال الفصل الأول من كتابه «الحضارة والنظام العالمي: أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب» الصادر عام ١٩٩٥.

وقـــبل شروع المتدرب في كتابة هذه الورقة الصغيرة أو حتى قبل قراءة تلك النماذج محل الدراسة تبادر إلى ذهنه –كغيره من المتدربين المبتدئين– تساؤل رئيسي يدور بشكل أساسي حول معنى «التحليل المفاهيمي» وهو تساؤل تفجرت منه أسئلة كثيرة تدور حول الفارق بين كل من «تحليل الخطاب» و «تحليل النص» وكذلك الفرق بينهما وبين القراءة المفاهيمية لخطاب معين.

وبالـــرغم مـــن صعوبة هذه الأسئلة إلا أنها تتميز وتتسم بضرورة ولزومية الاجتهاد للإجابـــة عليها حتى لا تقف عائقاً أمام المتدرب، وفى هذا الإطار فقد وجد المتدرب نفسه مدفوعاً إلى الإجابة عليها، الأمر الذي جعله يجتهد –ليس أكثر– في محاولة لصياغة إجابة ملائمـــة لتلك الأسئلة تعد نقطة الانطلاق لـــه لمتابعة إعداد هذه الورقة، وخلال هذا لابد مـــن التأكيد على حقيقة رئيسية في بداية الورقة وفى نهايتها مفادها أن هذه الورقة، بكافة الأفكار والعبارات التي تحويها لا تعبر إلا عن اجتهاد شخصي –بتوجيه وإرشاد– وبعبارة

أخرى، فهي لا تعبر بالضرورة عن نموذج أو حقيقة بل أغلب الظن أنها محاولة بسيطة لا تستند إلى أسلوب بحثي متعارف عليه بقدر ما تستند إلى خواطر وأفكار للمتدرب.

ونعــود مــرة أخرى إلى الأسئلة الرئيسية حول الفارق بين التسميات الثلاث المشار إليها. وأغلب الظن أن «تحليل النص» وهو التعبير الثالث، إنما هو أكثر التعبيرات تمايزاً واخــتلافاً، فتحليل النص محدد الإطار، محدد السياق الفكري والموضوعي أو التاريخي، كمـا أن تـناولــه بشــكل وأســلوب منهاجيّ منضبط إنما يؤدى إلى اضمحلال وانتفاء الاختلافات الكبرى بين الباحثين حول نفس النص المحدد.

أمـا تحليل الخطاب، فإن المتدرب يزعم أن تحليل خطاب معين إنما يهتم في الأساس بالرؤى الكلية والأنساق المعرفية (لتيار) أو فكر محدد لــه سمات كبرى مشتركة بالرغم مــن الاخــتلافات بين أنصاره يطلق عليه «الخطاب». كما يهتم تحليل الخطاب بتراتبية وتركيــبية ومنهاجية هذا الخطاب في إطارها الكلى، فضلاً عن اهتمامه بالقيم الكلية التي يتضــمنها هذا الخطاب بالإضافة إلى اهتمامه بتراتبية تلك القيم وتصنيفاتها داخله، وكذلك بالمفــاهيم الــتي يحويها الخطاب ومنهاجية تعامله مع هذه المفاهيم وكيفية بنائه للمفاهيم، وشبكة المفاهيم المنسوجة داخل الخطاب، وطبيعة العلاقة بين مفاهيم الخطاب والقيم التي يتبناها، وأخيراً يهتم تحليل الخطاب بما يمكن أن نسميه النسق المفاهيمي للخطاب والنسق المعرفي الذي ينتمي إليه ذلك الخطاب.

ومــن هذا المنطلق ومن خلال تلك الرؤية الكلية الاجتهادية لأداة تحليل الخطاب، فإن المــتدرب يعــتقد بــأن الإجابــة على الجزء الأخير من التساؤلات وهو الخاص بتحديد المقصود من التحليل المفاهيمي للخطاب، تكمن في هذه الرؤية الاجتهادية لتحليل الخطاب، حيــث يمكن اعتبار أن هذه القراءة المفاهيمية للخطاب إنما تعد خطوة من ضمن خطوات تحــليل الخطــاب، فهي الجزء الذي يهتم بالمفاهيم ودراستها داخل أجزاء تحليل الخطاب المختــلفة، ومــن هذا يمكن تحديد خطوات وعناصر القراءة المفاهيمية لخطاب محدد في الآتي:

- المفاهيم التي يستخدمها الخطاب محل الدراسة.
- منهاجية تعامل الخطاب مع المفاهيم الرئيسية داخله.
- شبكة المفاهيم التي ينسجها هذا الخطاب.

- العلاقـــة القائمـــة بيـــن المفـــاهيم الرئيسية للخطاب والقيم التي يستند إليها الخطاب كمعايير.
- النسق المفاهيمي للخطاب والنسق المعرفي الذي ينتمي إليه الخطاب.

وننـــتقل الآن إلى نقطة رئيسية ومحورية في هذه الورقة وهى النقطة المتعلقة بالهدف الـــذي صـــيغت مـــن أجله تلك الورقة، حيث تهدف إلى هدف أساسي ورئيسي يتمثل في «إبـــراز وإظهـــار التأكيد على أن الاختلاف في منهاجية التعامل مع المفاهيم -حتى ولو كـــانت هذه المفاهيم واحدة- إنما يؤدى بالضرورة إلى اختلاف في المضمون والنتائج»، ومن هذا المنطلق وطالما أن المفهوم الرئيسي في الدورة هو المنهاجية فسوف تقتصر تلك الورقـــة عـــلى تـــناول وإبراز منهاجيـــة النماذج الثلاثة -المحددة سلفاً- في تعاملها مع المفـــاهيم الرئيسية داخل كل نموذج، وذلك أملاً في استكشاف وتوضيح أثر هذا الاختلاف على النتائج النهائية لكل نموذج.

وقـــبل الخـــوض في قراءة منهاجية كل نموذج في تعامله وتناوله للمفاهيم الرئيسية داخلـــه، لابد من التوقف عند حقيقتين لابد من وضعهما في الاعتبار ونحن بصدد إجراء تلك المحاولة البسيطة، وتتمثل هاتان الحقيقتان في الآتي:

- **علاقة كل مفكر ومنظر من هؤلاء الثلاثة بالسلطة:**

فـــالأول وهـــو صـــموئيل هنتنجتون هو أكاديمي بجامعة هارفارد الأمريكية ولكنه مرتـــبط ارتباطاً عضوياً بالإدارة الأمريكية حيث تصب أبحاثه الرئيسية في خدمة وتوجيه السياســـة الخارجيـــة الأمـــريكية. ومـــن ثـــم فإنه يرتبط بالمصالح الإستراتيجية للإدارة الأمـــريكية، وهى الـــتي تحدد -في الأغلب- اتجاهات أبحاثه، ومن ثم فإن هنتنجتون إنما يعبر عن ما يمكن أن نطلق عليه «مثقف السلطة» فهو متغير تابع لا ينفصل عن متبوعه (المصالح الأمريكية الاستراتيجية).

أما خاتمي فإنه يمثل الوضع العكسي لحالة هنتنجتون، فهو ذلك المنظر والمفكر الذي تـــولى قيادة وإدارة الدولة ومن ثم فإنه يمتلك قدراً أكبر نسبياً من الحرية في صياغة أهـــداف ومصالح دولته، الأمر الذي يمكنه من ترجمة أفكاره وأطروحاته على أرض الواقع ومن خلال سياسات بلاده. ومن ثم فإنه يمكن اعتبار خاتمي ممثلاً لما يمكن أن نطلق عليه «الحاكم المثقف» وهو يعتبر بمثابة متغير مستقل نسبياً.

وأخيـــراً، الدكـــتور على الشامي الذي يعبر عن المثقف والمفكر الحر الذي لا يرتبط بالسلطة من قريب أو بعيد، خاصة في مجال أفكاره و أطروحاته النظرية، فهو أكـــاديمي متخصـــص في الفلسفة والحضارة، ومن ثم فإنه يتمتع باستقلال يكاد يكون كاملاً مقارنة بكل من هنتنجتون وخاتمي.

- طـــبيعة كل دراسة من هذه الدراسات قيد البحث، حيث يقدم لنا هنتنجتون مقالة كتبها فـــي دوريـــة أمريكية، أما خاتمي فإنه يقدم لنا خطاب ألقاه في منظمة الأمم طارحاً نموذجـــاً مغايـــراً للصراع والصدام، أما الشامي فإنه يفرد دراسة كاملة متكاملة لهذا الموضوع. وهذا يعنى أن الاختلاف بين المقالة والخطاب والدراسة لابد وأن يستتبعه اخـــتلاف فـــي الحجم والنطاق والأفكار والمنهاجية وهنا لابد أن نكون واعين بتلك الاختلافات حتى لا نحكم على الأشياء في غير مواضعها.

## رؤية مقارنة في منهاجية التعامل مع المفاهيم في النماذج الثلاث:

اعتمد هنتنجتون في رؤيته للعلاقة القائمة بين الحضارات بعضها البعض على منهاجية بدأهـــا بوضع فرض رئيسي يسعى لأن يثبته ويؤكد على صحته، حيث اعتبر هذا الفرض بمـــثابة النـــتيجة النهائية التي يسعى للوصول إليها من وراء هذه الدراسة المصغرة التي يقدمها، وقد صاغ هنتنجتون هذا الفرض على النحو التالي:

«والفـــرض الـــذي أقدمه هو أن المصدر الأساسي للنزاعات في هذا العالم الجديد لن يكـــون مصـــدراً أيديولوجياً أو اقتصادياً في المحل الأول، فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدراً ثقافياً لكن النزاعات الأساسية في السياســـات العالميـــة ســـتحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة وسوف يسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية».

ثـــم ينـــتقل هنتنجـــتون بعـــد ذلـــك لـــتحديد المفهوم الرئيسي الأول لديه وهو مفهوم «الحضارة» حيث يقوم بتحديد خصائصه الأساسية وعناصره المكونة ومستوياته المختلفة، وفى الخطـــوة الثالـــثة يقع هنتنجتون فيما يمكن أن نطلق عليه «شَرَك الانتقاء التحيزي» حيـــث ينـــتقل إلى الواقـــع العـــالمي لينتقى بعض الظواهر والتجليات التي يشهدها العالم المعاصر، ثم يصوغها لتصبح دليلاً ومسوغاً على صحة افتراضه الذي رفض دحضه بأي

شــكل مــن الأشكال. ومن ثم فقد وقع في انتقاء متحيز لبعض الظواهر التي تؤيد موقفه تاركاً الظواهر الأخرى التي تدحضه.

وفى الخطــوة الــتالية يتــناول هنتنجــتون المفهوم الرئيسي الثاني عنده وهو مفهوم «الصــراع»، حيــث يقــوم بتحديد مستوياته والمفاهيم الفرعية المرتبطة به والنتائج التي يــتركها عــلى صــعيد العلاقات بين الحضارات المختلفة، منتهياً في دراسته إلى تحليل واستشــراف العلاقــة بين الحضارة الغربية وباقي حضارات العالم، متأثراً إلى حد كبير بمنظور الصراع الذي أضحى سياجاً لأفكاره وأطروحاته ونبوءاته.

وفى مقابل ذلك، يقدم خاتمي رؤية مغايرة تماماً لما سبق، فإذا كان هنتنجتون قد حصر نفســه فــي دائــرة «الواقــع» فإن خاتمي يأخذنا لنحلق في سماء الوضع المثالي ودائرة «الــنموذج الافتراضي»، حيث طرح خاتمي نموذجاً مغايراً للصراع والصدام صاغه في لفــظ «الحــوار». ويبدو أنه اهتم بذلك المفهوم الجديد على حساب باقي المفاهيم الرئيسية الأخــرى كالثقافة والحضارة. ولكن يمكن أن نرجع ذلك إلى طبيعة الدراسة «خطاب في اليونســكو»، ويتضــح هذا الاهتمام في اقتصار المقالة أو الخطبة التي ألقاها على تحديد خطوات عملية بناء مفهوم: «الحوار»، وتمثلت أهم هذه الخطوات في الآتي:

١ – تحديد معنى المفهوم:«الحوار».

٢ – تحديد خصائص المفهوم:«الحوار».

٣ – تحديد العلاقة بين المفهوم وبعض المفاهيم الأخرى (شبكة المفاهيم).

٤ – تحديد شروط المفهوم.

٥ – تحديد مراحل ومستويات المفهوم.

٦ – تحديــد الأســباب الــتي تدفع البشرية إلى اتباع منهاج الحوار (تشغيل المفهوم وتوظيفه).

ويعتقد أن أطروحة هنتنجتون للصراع والصدام بين الحضارات قد أثرت بشكل سلبي على أطروحة خاتمي. فقد وقع خاتمي في شرك لا يقل خطورة عن نظيره الذي وقع فيه هنتنجــتون، حيث اهتم خاتمي بصياغة المفهوم البديل (الحوار) لمفهوم الصراع أكثر من اهــتمامه باستكشــاف وإظهار العلاقة القائمة بين الحضارات والتي قد تكون صراعاً في بعــض الأحيان، هذا الاهتمام من جانب والتجاهل من جانب آخر جعل خاتمي يكرس كل خطابــه فــي الاهتمام بعملية بناء مفهوم الحوار باعتباره البديل الأمثل والمناسب لمفهوم

الصـــراع، ومـــن منطـــلق تعـــبيره عـــن العلاقة المثلى التي من المفترض أن تقوم بين الحضـــارات، وهو الأمر الذي جعله يسقط في شَرك يمكن أن نطلق عليه «شَرك التحيز المفـــاهيمي»، بمعـــنى الاهـــتمام بمفهوم فرعى على حساب المفاهيم الرئيسية أو الاهتمام بمفهوم معين وتجاهل مفاهيم ورؤى مغايرة قد تكون هي البديل.

وإذا كان هنتنجتون قد أوقع ذاته في شرك الانتقاء التحيزي وإن كان خاتمي قد سقط، تـــلقائياً، في شرك التحيز المفاهيمي، فإننا نجد الدكتور على الشامي -في النموذج الثالث- يعمل جاهداً لتجنب السقوط في مثل هذه الأشراك، حيث يصوغ لنفسه منهاجية تعبر -في رأيـــه- عن قدر من الموضوعية والعلمية والاستقامة التي تدور حول ما يمكن أن نطلق عـــليه «آليـــة الانتقال». بمعنى أن هدف الدراسة التي قام بها تتمثل في تحديد الآلية التي تجعـــل العلاقـــة بيـــن الحضارات تنتقل من دائرة التفاعل والاقتباس والتبادل إلى دائرة الصراع والنزاع. وتمثلت منهاجية على الشامي في خطوات محددة بدأها بتحديد مفهومين رئيســـيين قام بدراستهما وإعادة بنائهما من جديد، وهما مفهوما «الحضارة» و «الثقافة»، واضعاً لنفسه نقطة انطلاق رئيسية في تلك العملية (عملية إعادة البناء) تتمثل في البدء من الـــدلالات الـــلغوية في اللغة العربية وفى اللغات الأجنبية الأخرى لينتقل بعد ذلك لدراسة سيرة المفهوم في التراث الفكري العربي والغربي على السواء.

وبعـــد أن يقوم بدراسة هذين المفهومين، ينتقل الشامي إلى بيان العلاقة القائمة بينهما ليصل إلى النتيجة النهائية من دراسته والتي تتمثل في الآتي:

«العلاقة بين مفهوم الحضارة ومفهوم الثقافة لجماعة وأمة بعينها هي التي تحدد رؤية كل حضارة لذاتها ورؤيتها للآخر الحضاري ومن ثم طبيعة العلاقة القائمة بين الحضارات وبعضـــها البعض». وفى طيات حديثه عن العلاقة بين المفهومين يتناول الشامي، بالبحث والدراسة، «العلاقة المثلى» بين الحضارات التي حددها فيما يمكن أن نطلق عليه " علاقة التفاعل والتعارف " وذلك كبديل لعلاقتي الصراع والحوار.

مما سبق يتضح للمتدرب أن كلاً من هؤلاء المنظّرين الثلاثة قد وقع أسير منهاجيته التي حددها واختارها لرؤيته وأطروحته، حيث أضحت النتائج النهائية التي توصل إليها ضرورية وحتمية في ظل هذه المنهاجية ومختلفة بالضرورة عن النماذج الأخرى.

وإن كـــانت أطروحة على الشامي، هي الأقرب إلى الاستقامة والإنصاف، من وجهة نظـــر الـــباحث، حيـــث حدد لنفسه منهاجية موضوعية نسبياً، بالمقارنة بما سلكه كل من هنتنجـــتون وخاتمي، يمكن أن نطلق عليها «المنهاجية التاريخية اللغوية». فقد اعتمد على استكشاف العلاقة بين الحضارات من خلال ثلاثة طرق رئيسية هي:

- استقراء التاريخ وأحداثه.
- استنباط الدلالات اللغوية للمحدثين.
- قراءة التراث الفكري للحضارات محل الدراسة.

## منهاجية بناء المفهوم

## (مفهوم الشرعية والعلم كنموذجين)

أ. شيرين فهمي

تـــم الاعـــتماد في بناء مفهوم الشرعية على منهاجية الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، بيـنما اعـــتمدت في مفهوم العلم على منهاجية الدكتور علي جمعة. ونلحظ هنا من خلال القــراءة فـــي المنهاجيــتين أنه تم الاستعانة بنموذجين شديدي الاختلاف والتباين. فبينما اســتعان الدكتور سيف بنموذج التفكيك حيث قام بتفكيك الكل إلى جزئيات ثم أعاد بناءها من جديد من منظور إسلامي، لجأ الدكتور علي جمعة إلى معالجة مفهوم العلم ككل. فهو، على عكس الدكتور سيف، لم يبدأ من نقطة الصفر ولكنه تجاوز هذه النقطة، فبدأ من نقطة محسومة أو حسمت من قبل.

ولنبدأ أولاً بمنهاجية الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في بناء مفهوم الشرعية.

### ١- تفكيك المفهوم السائد للشرعية:

تـــم الذهـــاب إلى المعـــاجم اللغوية والموسوعات الغربية والعربية ليستدل على معنى الشرعية كما هو منصوص عليه أو كما هو متعارف عليه. وتبين من خلال مراجعة تلك المعـــاجم والموســـوعات أن مفهوم الشرعية قد تم اختزاله في معان ضيقة. ففي المعاجم الغـــربية تم تقديم مفهوم الشرعية على أنه مفهوم قانوني بحت، وهو ما يسمى المشروعية (Legality) وهـــو ما يعنى الخلط بين مفاهيم الشرعية والمشروعية وسيادة القانون طبقاً لمعيار القانون الوضعي.

وقـــد ظل هذا المفهوم القانوني سائداً حتى القرن السادس عشر، ثم تطور إلى مفهوم سياسي اجتماعي بما معناه التقبل الطوعي والخضوع الإرادي من قبل الأفراد للنظام القائم ( ماكس فيبر، روبرت داهل).

أما في المعاجم العربية، فقد لجأ الدكتور سيف إلى موسوعتين:

١ – موسوعة معن زيادة.

٢ – الموسوعة السياسية.

واســتنبط من الموسوعتين أن كلتيهما لم تتعامل مع لفظ «الشرعية» كما ينبغي. فأما موســوعة معــن فقد اتبعت منهجاً خفياً في بناء المفهوم من حيث اللغة، وأما الموسوعة السياســية فقــد أغفلت وغضت الطرف عن ذكر المعاني اللغوية الأصلية، وتعاملت مع المفهــوم كأنه مفهوم أجنبي علماني؛ باختصار، كل من النهجين اللذين تم استخدامهما في تفسير معنى الشرعية هما:

١ – قطع الصلة بين الأصل والحديث.

٢ – التعامل مباشرة مع المفهوم كأنه مفهوم أجنبي.

وبالــتالي يتبين أنه من خلال تفكيك المفهوم السائد للشرعية، أخذ ينقد المعاني المستخدمة في تلك المعاجم موضحاً أنها وضعت في قوالب تم القفل عليها، وتقليصها إلى حد كبير.

## ٢ – إعادة بناء مفهوم الشرعية وإيجاد بديل خاص من وجهة النظر الإسلامية:

بعــد تفكيك المفهوم ونقده، انتقل الدكتور سيف إلى التعامل مع مصدر الكلمة «شرع» للخروج بعد ذلك ببناء إسلامي مستوحى من القرآن والسنة. فبين أن كلمة «شرع» تحمل معــنى الــبيان والإظهار، وكذلك السنة والطريق، وأن الشرعية هي الجمع بين الحق (ما يحــدده «الميزان» و «الكتاب») والقوة من خلال استخدامها في حدود الحق المنزل وليس الهوى. وأن الشرعية لا يمكن أن تكون إلا دينية، ومن ثم فإن الشرعية السياسية لابد وأن تتــبع الشــرعية الديــنية تــبعية مطلقة. ولذلك، فلا يوجد فروق بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية، فالدين منهج الله المتكامل على الأرض ولذا لا يوجد هذا الفصل الذي نجده في الثقافة الغربية.

## ٣ – عقد رؤى مقارنة بين الدولة الشرعية ( بالمفهوم الإسلامي الصحيح ) والدول الأخرى:

بعد بناء المفهوم الإسلامي للشرعية، اتجه الدكتور سيف إلى عقد مقارنات بين الدول الشــرعية والدول الأخرى (الدينية والقانونية والأيديولوجية) ليوضح تميز الدولة الشرعية عن بقية الدول.

فبينما تتصف الدولة الدينية بالجمود والقداسة وبعدم الاستجابة إلى التطور الاجتماعي وبتفســير القواعــد الدينية من واقع مصالح الطبقة المهيمنة، تتميز عنها الدولة الشرعية

بالمرونة سواء من خلال عدم جعل حق تفسير القواعد حكراً على أحد، أو من خلال ترك بـــاب التفضـــيلات مفتوحاً ما دام الإطار محدداً منذ البداية. وعند عقد المقارنة بين دولة القانون والدولة الشرعية، يبين الدكتور سيف تفوق الدولة الشرعية على دولة القانون في عـــدم تقديس القانون الوضعي الذي يتسم بالقصور في ذاته، وكذلك في الإلمام بفقه الواقع وعدم الوقوف عند قانون بذاته.

وأخيـــراً فـــي عقد المقارنة بين الدولة الشرعية والدولة الأيديولوجية، أوضح الدكتور ســـيف مدى ديكتاتورية الدولة الأيديولوجية واستبدادها بقيم نسبية وضعها البشر وتحويلها إلى عقـــائد مطلقة، وأن هذا يتعارض تماماً مع الدولة الشرعية التي تربط عقيدة لا إله إلا الله محمد رسول الله بكل عمل وتجعلها أساساً له.

**مفهوم العلم:**

ومن مفهوم الشرعية ننتقل إلى مفهوم العلم الذي قدمه لنا الدكتور علي جمعة. ويتضح لـــنا مـــن منهاجية الدكتور علي جمعة أنه قد حسم الأمر من البداية، فلم يتعرض لتفكيك المفهـــوم أو إعـــادة بـــنائه كمـــا فعل الدكتور سيف. وبالتالي فهو لم يتطرق إلى المعاجم والموســـوعات، بل اكتفى بعرض المقارنات بين مفهوم العلم في المنظور الإسلامي وبين نظيره في الفكر الغربي.

وقد عقد المقارنات على عدة نقاط:

(١) مفهوم العلم عند المسلمين وعند المحدثين الغربيين.

(٢) تصنيف العلوم في الفكر الغربي والإسلامي.

(٣) لمحة تاريخية عن المنهج التجريبي في كلتا الحضارتين.

**١ – مفهوم العلم عند المسلمين والمحدثين الغربيين:**

أورد الدكـــتور عـــلى جمعـــة في البداية الأقاويل المختلفة التي تبناها العلماء العرب المسلمون عن معنى العلم، من الرازي إلى الجويني إلى رأى الجمهور.

وأوضـــح في النهاية أن أغلب المتأخرين من علماء المسلمين قد استقر رأيهم على أنه "الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل"، ثم انتقل إلى مفهوم العلم عند المحدثين الغـــربيين فتناول سيرة كلمة **Science** ودخولها في اللغة الإنجليزية عام ١٨٤٠ وبداية فصـــل جديد من التفريق بين العلم المقصور على التجربة والعقل وبين «اللا–علم» الذي هو خارج الحس والتجربة.

### ٢- تصنيف العلوم في الفكر العربي الإسلامي:

استعرض الدكتور على جمعة قمم الفكر الغربي من أرسطو إلى بيكون إلى أمبير إلى كـــانط وتصنيفهم للعلوم، كما استعرض تصنيف العلوم حالياً في الغرب ( علوم فيزيائية، وعـــلوم بيولوجيـــة، وعلوم اجتماعية ) ثم انتقل إلى تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي، فاســـتعان بـــأبي حـــامد الغزالي الذي قسم العلوم إلى شرعي وغير شرعي، كما استعان بالغـــزالي الـــذي أيـــد شـــمولية العلم، وقد ذهب المفكرون المسلمون إلى أن العلوم غير الشرعية لها أهمية العلوم الشرعية وأن كل العلوم التي يرجى منها الخير وتتيح للمسلمين الســـيادة في العالم، وتوثق صلتهم بالله سبحانه وتعالى هي علوم مطلوبة، وبالرغم من أن بعضـــهم قـــد حصـــر معنى العلم في العلم بالله وتوابع ذلك مثل ابن القيم إلا إنهم ركزوا تركيـــزاً شـــديداً على القصد والنية في أي علم سواء كان دينياً أو دنيوياً، لأن في النهاية الهدف هو خدمة النص.

### ٣ – لمحة تاريخية عن المنهج التجريبي في كلتا الحضارتين:

وأخيـــراً انـــتقل الدكـــتور عـــلى جمعة إلى المقارنة بين تاريخ المنهج التجريبي في الحضـــارة الإسلامية وبين تاريخ هذا المنهج في الحضارة الغربية وقد أوضح أن المنهج التجريـــبي بدأ أساساً من داخل الدولة الإسلامية على يد جابر بن حيان في القرن التاسع وإخوان الصفا في القرن العاشر والحسن بن الهيثم في القرن الحادي عشر، وقد اخترعوا الآلات والأجهـــزة لقصور الحواس، ولم يكتفوا فقط بمراقبة الظاهرة وتسجيل حالتها بل تدخـــلوا فـــي سيرها لكي يلاحظوها في ظروف هيئوها بأنفسهم وأعدوها بإرادتهم، ولم ينتـــبه الأوربيـــون إلى المنهج التجريبي إلا على يد روجر بيكون الذي تأثر بكتابات ابن الهيثم في علم البصريات وهو أول من نبه الأوربيين إلى أهمية المنهج التجريبي.

# تحليل مفاهيمي مقارن لمفهوم العولمة

أ. أمال الشيمي

## أولاً: عناصر وملامح:

تتعدد مفاهيم الكتاب والباحثين حول العولمة، وهذا طبيعي لأن المفهوم اجتماعي ثقافي اقتصادي سياسي، وليس اتصالياً تكنولوجياً ومعلوماتياً فقط.

ويـــرى **السـيد يسين**[1] في العولمة، أبرز الأبعاد التي تصوغ "إطاراً نظرياً مرجعياً" يمكـن عـلى أساسه تحليل الظواهر المتفاعلة في عالم اليوم، لأن بعد العولمة يشير إلى العمـلية الـتاريخية الكبرى التي تحفر مجراها بشدة في التاريخ الإنساني الراهن، وتؤثر تأثيـرات بالغـة العمـق فـي كل المجتمعات المعاصرة المتقدمة والنامية على السواء. ويسـتطرد يسـين، بأن العولمة كمفهوم تظهر في كتابات العلوم الاجتماعية المعاصرة، "كـأداة تحليـلية" لوصف عمليات التغيير في مختلف المجالات، إلا أنه يرى أنها ليست محـض مفهـوم مجرد، فهي "عملية مستمرة" يمكن ملاحظتها باستخدام مؤشرات كمية وكيفيـة فـي المجـالات السياسية والاقتصادية والثقافية والاتصالية. وهناك إجماع بين المراقبين للحياة الدولية على أن العمليات السياسية والأحداث والأنشطة في عالم اليوم لها بعد كوني دولي متزايد.

وباعتبارها عملية، يعتبر **جيمس روزناو**[2] العولمة عمليات ثلاث متداخلة:

١- عملية انتشار المعلومات بحيث تصبح في متناول الجميع.

٢- عملية تخطى الحدود بين الدول وإزالتها.

٣- عمـلية تصـاعد اتجاهـات الـتقارب والتشابه النمطية بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات. وهذه العمليات، تختلف في سلبيتها وإيجابيتها من مجتمع لآخر.

ويـتفق مـع أن العولمـة كمـلمح مميز لعالمـنا الذي نعيشـه الآن، فإن **فهمي هويـدي**[3] يختـلف – حتماً – مع من يرادفون بين مفهوم العولمة وبين مفهوم القرية الكونيـة الواحـدة – فهو يعتب على تعامل الكثير من المثقفين مع هذا المفهوم الأخير بـبراءة شـديدة، وكأنه صار حقيقة واقعة في ظل العولمة. صحيح أن ثورة الاتصالات والعولمات جعلت العالم صغيراً بحيث أصبح بمقدور الإنسان أن يطوف بأرجائه المختلفة بمجـرد الضـغط عـلى بعض الأزرار. لكن ليس صحيحاً أن العالم أصبح قرية كونية

واحــدة، تتســاوى فيهــا الرؤوس أو حتى تتقارب، فتلك القرية الكونية التي صك اسمها المفكــر الكــندي مارشــال ماكلوهان وجدت بالفعل، ولكن على شكل آخر يختلف عما تصوره ماكلوهان، ففيها الكبار والصغار والسادة والعبيد والمرسلون والمستقبلون.

في هذا الصدد، لاحظ مؤلفا كتاب "فخ العولمة" - الألمانيان **Hans leter Matrini and Haruld Schuman** - أن العــالم لا ينمو نمواً يفرز التلاحم والالتئام، فالملاكمة والمســابقات الرياضــية والأحــداث الجاريــة المختلفة التي تنقلها كل إذاعات المعمورة المرئية، لا تخلق تبادلاً ثقافياً ولا تفاهماً دولياً، وإذا كانت وسائل الاتصال قد عجزت عن ذلك، فستكون أشد عجزاً عن تقريب المستويات المعيشية بين أبناء القرية المفترضة. وهذا سبب كاف للتخلص عن الإفراط في التجريد والترويج لمقولة القرية الصغيرة.

ويختــلف مفهــوم العولمة عند **صادق العظم** (٤) حيث يشير إلى: "وصول خط الإنتاج الرأســمالي عــند منتصــف هذا القرن تقريباً إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها، أي أن ظاهــرة العولمة التي نشهدها هي بداية عولمة الإنتاج والرأسمال الإنتاجي وقوى الإنتاج الرأســمالية، وبالــتالي علاقــات الإنتاج الرأسمالية أيضاً، ونشرها في كل مكان مناسب وملائــم خارج مجتمعات المركز الأصلي. وكلمة العولمة بهذا المعنى هي "رسملة العالم" عــلى مســتوى العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط ومظاهره. وينتهي العظــم إلى صــياغة تعريف عام للعولمة بكونها: وهى حقبة "التحول الرأسمالي العميق للإنســانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها، وفى ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير متكافئ".

وثمــة اخــتلاف مــع هذا المفهوم، يقدمه **هشام البعاج** (٥)، فإن الجوهر الاقتصادي لــلعولمة أنهــا عملية انتقال السوق العالمية القائمة على عالمية التبادل للسلع والخدمات، والعمل ورأس المال والتكنولوجيا وصولاً إلى السوق المعولمة القائمة على عالمية الإنتاج تعــبيراً عــن عولمة قوى الإنتاج. فالعولمة لا تعني بالضرورة "عالمية الإنتاج لعلاقات الإنتاج الرأسمالية"، إذ أنها مثلما يمكنها أن تكون كذلك، يمكنها أيضاً أن تكون غير ذلك. فالعولمــة هــي النســيج العالمي، لقوى الإنتاج المعولمة، ودون اشتراط لنوع محدد من علاقات الإنتاج. فالعولمة لا ترتبط بعلاقة خطية واحدة مع علاقات إنتاج محددة، إذ ليس هــناك من علاقات إنتاج معينة قادرة على احتكار نظام يفوق في اتساعه وقوة تدفقه أية

علاقــات إنتاجية واحدة، مهما بلغت من عنفوان وقوة تعجيل. فالعولمة هي ذلك المتغير العــالمي، الجــامح والقادر على امتصاص ما في علاقات الإنتاج المتصارعة من قوى تنافسية، وتوظيفها لصالح آفاق تطورها. إن انفراد الرأسمالية العالمية المعاصرة بالعولمة ليــس دالاً بالضـــرورة عــلى زواج كاثوليكي بينهما (أي لا انفصال فيه). فصحيح أن الرأســمالية هي من شق طريق العولمة لأول مرة، إلا أن هذا الطريق متاح لمن يريد أن يبــنيه لنفســه، بعــد أن تكــون قوى الإنتاج قد وصلت إلى درجة النضج الموضوعية، فالعولمة "ظاهرة موضوعية حياديّه".

يقــدم **إســماعيل صــبري عبد الله** [٦] لفظاً مغايراً أيضاً، هو "الكوكبة". فهو يرى أن الــترجمة الصــحيحة للاسم الإنجليزي"**Globalization**"، فهو مشتق من "**Globe**" بمعــنى الكــرة، والمقصود هنا الكرة الأرضية، الكوكب الذي نعيش عليه، ومقابل العالم "**World**"، والكــون "**universe**"، وكلمة العالم تعنى البشرية، والنسبة إليها (عالمي) تشير إلى مشاركة الناس جميعاً في انتشار الظاهرة محل الدراسة (وهو ما ليس متوفراً في العولمــة). كمــا أن هــذا الاسم ليس من مفرداته فعل في اللغة العربية. بينما يوجد فعل "كوكــب". والمقصــود بالكوكبة هو "التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والسياسة والثقافة والسلوك، دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة ودون حاجة إلى إجراءات حكومية".

ويقــدم **محمد عابد الجابري**[٧]، تحليلاً مختلفاً للمفهوم، ويبدأ بالصيغة الصرفية للفظ: "فوعله". وهى تدل على تحويل الشيء إلى وعاء أخرى مثل "قولبة" من قولب، أي وضع الشــيء في صيغة قالب (مثل أسلمة). والعولمة على هذا الاعتبار هي وضع الشيء على مستوى "العالم".

ولقد ظهر هذا المصطلح للمرة الأولى في مجال المال والتجارة والاقتصاد، غير أنه لم يعد مصطلحاً محضَ اقتصاديٍّ، العولمة الآن يجرى الحديث عنها بوصفها كنظام أو نسق ذي أبعــاد تتجاوز دائرة الاقتصاد. العولمة الآن نظام عالمي، أو يراد لها أن تكون كذلك، يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال كما يشمل أيضاً مجال السياسة والفكر والأيديولوجيات.

وتــنقل هــذا التعريف عن د. الجابري، **د. هالة مصطفى**[٨]، إلا أنها تضيف في نشأة المفهــوم وتطوره، أن مفهوم العولمة برز بالأساس في البداية في مجال الاقتصاد وكنتاج

للــثورة العلمية والتكنولوجية، التي مثلت نقلة جديدة لتطور الرأسمالية العالمية في مرحلة مـــا بعــد الثورة الصناعية. فالثورة الصناعية بشكلها التقليدي ظهرت في منتصف القرن الــثامن عشــر في إنجلترا ثم في أوربا. حيث أدى التطور في استخدام الطاقة إلى تغير جذري في أسلوب وقوى وعلاقات الإنتاج. وأدت هذه التغيرات المتلاحقة إلى الخروج من عصــر الإقطاع وبداية مراحل التطور المختلفة للرأسمالية العالمية، فإن استمرار التطور التكــنولوجي، وثورة المعلومات والاتصالات التي صاحبته، والتي شكلت فتحاً جديداً في نمط الإنتاج وطبيعته، حملت بدورها تغييراً في شكل التفاعلات الدولية، وبالأحرى تغييراً فــي شــكل الرأســمالية العالمية. وشكلت هذه السمات بذور التحول من نمط "الرأسمالية القومية" إلى "الرأسمالية عابرة القوميات"، التي ارتبط بها ظهور مفهوم العولمة الذي عبر عن ظاهرة اتساع مجال أو فضاء الإنتاج والتجارة ليشمل السوق العالمية بأجمعها.

– إلا أن د. هالة، تستطرد بأن "العولمة" ليست نظاماً اقتصادياً وحسب، وإنما تمتد إلى مجالات الحياة المختلفة سواء في السياسة أو الإعلام أو الثقافة بوجه عام.

وفى تحــليل فريد بحق، يقدم **Ian Clark** (٩)، أكثر من تعريف للعولمة، ولكنه يبدأ بأن دور التكنولوجيا عموما هو دور "مساعد"، أي أنه عامل تمكين للمساعدة، وليس عاملاً محــدداً. وبهــذا المعنى، فإن التقدم التكنولوجي ضروري، ولكنه ليس كافيًا لأداء العولمة عملياتها.

– ويقــول Clark، إن الأغلبية العظمى من منظري العولمة يقدمونها كخصيصة للنشاط الاقتصــادي فيتم الرجوع إليها كإشارة إلى تكامل وإدماج الاقتصادات القومية، أو كنتيجة لأنشطة الشركات متعدية الجنسيات.

ويعــرض Clark لــتعريف آخــر للعولمة يضيف إليها البعد السياسي، صاحبه هو **Bretherton**: تشير "العولمة السياسية" إلى الاتجاه المتنامي لقضايا ينظر إليها على أنها عالميــة النطاق، وعليه تتطلب حلولاً عالمية، وتطوير منظمات دولية ومؤسسات عالمية لمحاولــة الــتعامل مع مثل هذه القضايا. والأكثر من ذلك أن المفهوم يطرح أيضاً قضية تطوير "مجتمع مدني عالمي".

ثمــة تعــريف آخــر يقدمه عالم الاجتماع **Michael Mann**، يشير إلى أن "القرن العشــرين شهد العديد من التحولات التي غمرت جميع أنحاء العالم ونحن نعيش اليوم في

مجـتمع عـالمي، إنـه ليس عالماً واحداً، وليس جماعة أو دولة ذات أيديولوجية واحدة، ولكنها "شبكة قوة أحادية".

ويوافقه **Manx Martin Show** في تعريفه، "فنحن ليس لدينا فقط اتصالات عالمية، والـتي تم تطويرها عبر قرون، ولكن لدينا إطاراً واضحاً لمجتمع عالمي. كما أننا نعيش نظامـاً اقتصـادياً عالمياً، بنمط إنتاج وأسواق على نطاق عالمي. ونلمح عناصر الثقافة العالميـة فـي شبكات الاتصال العالمية، انتشار الأفكار السياسية عالمياً واحتمالات الفعل السياسي المنظم عالمياً".

أما د. **مصطفى كامل السيد** فيطرح(١٠) تعريفاً لمفهوم العولمة على أنه:

"العولمـة هـي عمـلية اخـتزال لـلمكان والـزمان، نتيجة المتغيرات الهائلة التي لحقـت بوسـائل الاتصـال والمواصـلات نتيجة الثورة التكنولوجية. وهى بهذا المعنى لا تقتصـر عـلى العولمـة، وإنمـا الكونـنة، لأنها تعدت عالمنا إلى عوالم أخرى في الفضاء".

**ثانيا: محاور الشبه في التعامل المفاهيمي مع العولمة:**

١) نشأة العولمة في رحم الرأسمالية وتطورات مع تطور مراحلها، ونشأتها الأمريكية المصدر، وكذا نشأتها الاقتصادية ابتداءً، كلها مما هو متفق عليه في أغلب الكتابات التي تعرضت لمفهوم العولمة.

٢) التلازم بين مفهوم العولمة وبين التطور التكنولوجي.

٣) معظم التحليلات لمفهوم العولمة، تعرضت له بصفته عملية وليس كمجرد مفهوم أو ظاهرة مما يضفي على العولمة سمات:

- الاستمرارية
- التطور
- التغير
- التأثير والتأثر

٤) الربط بينها وبين الاستعمار من قبل المحللين القوميين والإسلاميين، والربط بينها أيضا وبين الإمبريالية من قبل المحللين الماركسيين.

**ثالثا: محاور الاختلاف في التعامل المفاهيمي مع العولمة:**

١) قدم العولمة، فهناك اختلاف واضح حول ما إذا كانت العولمة ظاهرة جديدة أم قديمة، فالبعض مثلاً يرجعها إلى الحرب العالمية الأولى، وآخر يرجعها إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهكذا.

٢) التكييف المنهاجي للعولمة، كما سبق في اختلاف التعامل معها ما بين كونها أداة تحليلية، إطاراً مرجعياً، نقطة تحول،.... الخ.

٣) الاختلاف في لفظة "عولمة" ذاتها أمر جد واضح في مختلف الأدبيات التي تعاملت مع العولمة ما بين "العالمية" بدليل اشتراك العالم فيها، وبين "أمركة" وقرنها بصيغة الصرف "قولبة"، وكوننة وكوكبة،.... إلخ.

## ثالثا: ملاحظات ختامية (موضوعية، منهاجية، إسلامية):

♣ **موضوعية:**

**مـــن بيـــن أهـــم المفـــاهيم الجديـــدة التي ارتبطت بالعولمة نتيجة عمليتي التحوّل الديمقراطي Democratization واللامركزية Decentralization:**

- المحـــلية الدولية **Cosmopolitan Localism** – ويركز على ما للعولمة من أثر على بعث الروح المحلية سياسياً واقتصادياً داخل الدولة.
- تلاشى الوسطية الاجتماعية: **"Evanescence of the Society's Middle"** وهو مفهـــوم يعـــبر عـــن رؤيـــة ماركسية للعولمة. فالعولمة تفضي إلى إضعاف الروابط العقائدية والاقتصادية التي تربط الدولة القومية وتجمع فئات الشعب وطبقاته وطوائفه في إطار موحد.
- الخــــارج الداخـــلي **The internal external**، فالعولمة نجحت في وضع العوامل الخارجيـــة فـــي دائـــرة العوامل المشكلة للتطور السياسي الداخلي أكثر من أي وقت مضى.
- الـــتحول الديمقراطي الفاسد **Corrupt Democratization** وهو مفهوم بدأ يطفو عـــلى السطح نتيجة الصعوبات التي بدأت تلقاها عملية التحول الديمقراطي في البلاد المتحولة عن الديكتاتورية في العالم الثالث ودول الكتلة الاشتراكية السابقة.
- المجـــتـــمع المدني **Civil Society** وهو جملة المنـــظمات غيـــر الحكومية القادرة على موازنة الدولة. ( د. إبراهيم عرفات / ٩٨ – ١٩٩٩)

♣ **نقل المفهوم:** حدثت مشكلات بالطبع في نقل المفهوم إلى لغات أخرى من الإنجليزية، خاصة إلى الفرنسية والعربية، لذا تعددت الألفاظ العربية المعبرة عن ذات الظاهرة وعن ذات اللفظ الإنجليزي.

- إحداهما أيديولوجية **Ideology of Globalism**
- والأخرى ظاهرة عملية **Process of Globalization**

وجـود المفهـوم فـي هاتين الصورتين المختلفتين، أدى إلى وجود خطأ في نقل المفهوم وبالتالي أزمة في استعماله أيضاً.

♣ **منهاجية:**

١. إذا كنت تركب قطاراً، وتوقف هذا القطار في محطة يقف بها قطار آخر، وبدأ أحدهما في التحرك، فهل ستدرك منذ الوهلة الأولى أيهما يبدأ في التحرك؟ القطار الذي تركبه أم الذي على الرصيف الآخر؟؟ بالطبع لا، لأنك داخل القطار، أما الواقف على الرصيف أو الذي يرى القطارين من أعلى مثلاً – لاحظ أنه في الحالين خارج القطار – سيستطيع أن يدرك أيهما الذي يتحرك وأيهما واقف. تماماً كالذي يعيش الظاهرة في حينها، فإنه لا يستطيع التعامل معها على بينة من داخلها، إلا إذا مر عليها بعض الوقت، مثل بداية إدراكك لتحرك القطار فقط عند تحركه السريع، وهو ما يطلق عليه أستاذنا الدكتور/ سيف الدين عبد الفتاح "المعاصرة حجاب". وهو ما يمكن ملاحظته بالفعل على معظم الأدبيات التي تعاملت مع مفهوم العولمة واتضح في وقوف جلها عند حد الوصف والتقييم دون تعدّيها إلى التفسير.

٢. تعددت مستويات التحليل لدى أغلب الأدبيات التي تناولت مفهوم العولمة:

- البعض وقف عند وصف الظاهرة دون تطرق لجوانب التحليل الأخرى.
- والـبعض الآخـر الـذي قام بتفسير الظاهرة، لم يفسروا الظاهرة بالأسلوب العلمي المتعارف عليه، وإنما الأولى أن يقال إنهم قاموا بتفسير الماء بالماء. بمعنى آخر، أنهم لـم يضـيفوا جديـداً عند تفسيرهم للظاهرة، فبعضهم يعرفون العولمة: بأنها الثورة التكـنولوجية والاتصالية التي يشهدها العالم الآن، وعندما يفسرون العولمة، ما السبب فـي العولمـة؟؟ فيجيـبون بأن السبب هو "أيضاً" الثورة التكنولوجية والاتصالية التي يشهدها العالم الآن.

- هذا وقد انصرف الفريق الأخير إلى مجرد تقييم الظاهرة.

- يلاحـــظ في هذا الصدد، أن البعض لم يعتلِ السلم تدريجياً، فالبعض يبدأ بالتقييم دون أن يصف أو يفسر، والبعض الآخر يصف ثم يُــقيِّـــم قافزاً على مرحلة التفسير.

٣. تكييف العولمة منهاجيًا، فقد اختلفت رؤية كل كاتب للعولمة منهاجياً ما بين كونها:

- أداة تحليلية.
- إطار نظرياً مرجعياً.
- عملية مستمرة.
- نقطة تحول.
- مجرد بعد دولي جديد.
- ظاهرة موضوعية حيادية.
- ـــــــــــــ.

♣ **إسلامية:**

عند الحديث عن العولمة والإسلام، فإننا نكتشف شاسع البون بين الخالق وبين ما يفعله الإنسان – منزّهاً جل وعلا عن المقارنة.

فالحديث عن الإسلام يعنى الحديث عن العالمية الإنسانية الحقة، عالمية:

- عالمية الخلق.
- عالمية النبوة.
- عالمية الرسالة.
- **عالميـــة المـــنهج**: رغـــم النقد الموجه إلى الإسلام بعدم طرح آليات وعدم تدشين مؤسســـات، لكـــن الإعجاز الحق في النص القرآني بشكل خاص والدين الإسلامي بشكل عام، هو وضع المبادئ، الأساسيات، القواعد، بالمعنى العام "**المنهاج**" متضمناً السنن والمقاصد والغايات، تاركاً السبل والوسائل والآليات للأمة، تواثمها وتكيّفها بما يمليه الأصل وبما تفرضه احتياجات العصر الذي تعيش.

**المراجع:**


(١) السيد يسين، "في مفهوم العولمة"، المستقبل العربي، العدد ٢٢٨، فبراير ١٩٩٨، ص ص ٤-١٣.

(٢) جيمس روزناو، ديناميكية العولمة: نحو صياغة عملية، قراءات استراتيجية، القاهرة،( مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٧).

(٣) فهمي هويدي، "السنا بلا حيلة"، الأهرام، الثلاثاء ٢/٥/٢٠٠٠، http://www.ahram.org.eg/Scripts/Arab/Sea

(٤) صادق جلال العظم، "ما هي العولمة؟"، ورقة بحثية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٩٦، نقلا عن السيد يسين، مرجع سابق.

(٥) هشام البعجاج، "سيناريو ابستمولوجي حول العولمة (أطروحات أساسية)، المستقبل العربي، العدد ٢٤٧ ، سبتمبر ١٩٩٩، ص ص ٣٨-٥٣.

(٦) إسماعيل صبري عبد الله، "الكوكبة: الراسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية"، المستقبل العربي، اغسطس ١٩٩٧، ص ص ٤-٢٥.

(٧) د. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر،( بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، يونيو ١٩٩٧)، ص ص ١٣٥-١٣٦.

(٨) د. هالة مصطفى، "العولمة.. دور جديد للدولة"، السياسة الدولية، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٨، ص٤٣-٤٤.

(٩) Ian Clark, Globaliztion and Fragmentation, Oxford University Press, 1997, pp. 20-23.

(١٠) د. مصطفى كامل السيد، محاضرات تمهيدي ماجيستير علوم سياسية، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠/٥/٢٠٠٠.

## السيرة الدلالية لمفهوم "الأمة"

أ. سامر رشواني

### ١- الدلالة اللغوية لمفهوم "الأمة" وشجرته الدلالية:

يـرجع لفظ "الأمة" إلى الجذر اللغوي «أَمَم» ويرى ابن فارس أن هناك أربعة أبواب مـن المعـاني تـتفرع على هذا الجذر وهي: ١- الأصل ٢- المرجع ٣- الجماعة ٤-الديـن ويقرر بأن هذه المعاني متقاربة، فهي ترجع إلى المعنى التجريدي «الأصالة أو المرجعية».

ثم يضيف ثلاثة أصول معنوية مستقلة وهي: ١- القامة ٢-الحين ٣- القصد.

ونلحظ في هذا التحليل الدلالي لابن فارس أن هذه المعاني الثلاثة الأخيرة متمايزة عن الأربعـة الأولى لعـدم اشـتراكها في المعنى الضمني المشترك بينها -وهو الأصالة أو المرجعية- ثم هي متمايزة فيما بينها بحيث لا يضمها معنى ضمني واحد.

ولكـن لغويين آخرين يختلفون مع ابن فارس في تحليله، ويردون الجذر الدلالي للفظ «الأمـة» إلى أصل واحد، سنذكره بعد حصر الدلالات اللغوية التي توضع بموازاة لفظ الأمة في معاجم اللغة:

١- الدين

٢- كل من كان على دين حق مخالف لسائر الأديان. (أو الرجل الذي لا نظير له).

٣- كل قوم نسبوا إلى شيء وأضيفوا إليه فهم أمة.

٤- كل جيل من الناس أمة على حدة.

٥- جماعة العلماء.

٦- القامة. قال الكسائي: أمة الرجل بدنه ووجهه.

٧- الطاعة.

٨- الرجل العالم.

٩- الحين.

١٠- كل جنس من الحيوان غير ابن آدم أمة على حدة.

ويمكــن أن نــلحظ بسهولة أن بعضاً من هذه الدلالات مستقى مباشرة من القرآن أو نتيجة للاختلاف في تفسير دلالاته، كالمعنى الثاني أو الخامس مثلاً.

يــرى الخــليل أن كل شئ يضم إليه ما سواه مما يليه فإن العرب تسمى ذلك أمّاً. (أم الرأس = الدماغ...). ولكن ابن منظور يرى أصل الباب هنا هو: «القصد». وبالنظر في المعــاني المرتبطة بلفظ «الأمة» نلحظ إمكان فهمها في ضوء الأصلين الدلالين السابقين «الضم» و «القصد»، على نحو يبرز منطق التوالد الدلالي لهذه المعاني.

خلاصــــة القول إن لفظ الأمة لا يطلق على مطلق الجماعة أو الزمن أو غيرهما ما لم تتضــمن هذه المعاني مميزات دلالية خاصة (مقاصد) تفرق بينها وبين غيرها، على نحو تستحق أن يطلق عليها أمة.

## ٢- الدلالات الشرعية لمفهوم "الأمة"

- في القرآن الكريم:

ورد لفظ «الأمة» في القرآن مفرداً (٤٩) مرة، وورد مجموعاً على «أمم» (١٣) مرة، وورد مضافاً «أمتكم» مرتين. وقد تعددت الدلالات المرتبطة بهذا اللفظ واختلفت بحسب استخدامه حقيقة أو مجازاً، وقد بلغ بها البعض عشر دلالات هي:

١- الصف المصفوف: ﴿طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ...﴾

٢- السنين الخالية: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ...﴾

٣- الرجل الجامع للخير: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا...﴾

٤- الدين والملة: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى ءَاثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾

٥- الأمم السابقة والقرون الماضية: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ...﴾

٦- القوم بلا عدد: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا...﴾

٧- القوم المعدود: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾

٨- الزمان الطويل: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾

٩- الكفار خاصة: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ....﴾

١٠- أهل الإسلام: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ....﴾

هذه تقريباً معظم المعاني التي يذكرها العلماء في كتب الأشباه والنظائر حيث يجمعون الاستخدامات اللغوية للفظ ما.

ويمكننا أن نرد هذه المعاني المختلفة إلى أربع مجموعات دلالية (أصول من المعاني حسب تعبير ابن فارس).

### ١. الأمة بمعنى "الجماعة"

### ٢. الأمة بمعنى "الزمن"

وقد استخدم هذا المعنى مرتين في القرآن، وهو استخدام مجازى مرسل، ووجه هذه الدلالة -عند الطبري- أنه إنما قيل للسنين المعدودة.

### ٣. الأمة بمعنى "الرجل الواحد"

وقد ورد لفظ الأمة بهذا المعنى مرة واحدة في وصف إبراهيم عليه السلام: " إن إبراهيم كان أمة قانتاً "، وتفسير هذا الوصف لإبراهيم -دلالياً- هو أن «قصده منفرد من قصد سائر الناس».

### ٤. الأمة بمعنى "الدين"

وقد جاءت الأمة بهذا المعنى مرتين فقط **﴿إنّا وجدنا آباءنا على أمة...﴾** ومعنى الأمة في الدين -كما قال صاحب اللسان- هو أن مقصدهم واحد.

نلحظ من الدلالات السابقة وارتباطاتها اللغوية أن أساس المفهوم القرآني للأمة بمعنى الجماعة البشرية هو المضمون الفكري والمميز العقدي. ولعل هذا ما يعبر عنه قوله -تعالى-: **﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾** (الحج:٦٧) وعليه كانت الأمة المسلمة متميزة عن غيرها من الأمم بخصائص حصرها القرآن في:

١ – الوسطية ٢ – الإيمان بالله ٣ – الأمر بالمعروف

٤ – النهى عن المنكر. ٥ – الشهادة على الأمم الأخرى ٦ – الدعوة إلى الخير

وفى المنظور القرآني أيضاً للأمة شخصية اعتبارية مسئولة ومكلفة، ومندرجة في نسق من السنن والقوانين مثل: **﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا﴾ ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا﴾ ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ﴾**

• **في السنة:**

**سنقتصـــر فـــي تحديد مفهوم الأمة في السنة النبوية على كتاب المدينة، الذي يعد أول دســتور للجماعة المسلمة، وللدولة الإسلامية. وقد ورد لفظ الأمة في «صحيفة المدينة» مرتين:**

١- هذا كتاب من محمد (رسول الله ﷺ) بين المؤمنين والمسلمين من قريش (وأهل يثرب) ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس.

٢- وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.. وأن ليهود النجار مثل ما ليهود بني عوف...

ونلحظ في هاتين المادتين أموراً عدة:

أ- أن الإيمان والهجرة والجهاد هي الخصائص المميزة للأمة المسلمة.

ب- أن هذه الأمة أمة واحدة متميزة عن سائر الأمم الأخرى.

ج- أن اليهود أمة خاصة مندرجة مع المؤمنين بموجب العقد السياسي الذي عبرت عنه هذه الصحيفة.

## ٣- الدلالة العرفية لمفهوم «الأمة»:

توزعـت تصــورات الفكر العربي الحديث والمعاصر في تحديد العامل الأساسي الأول لــتحديد الأمـــة «بمـــا هـــي جماعـــة بشرية مميزة بهوية خاصة ما» على أربع مجموعات:

مجموعة التصورات الدينية ثم التصورات اللغوية ثم الإقليمية ثم السياسية.

- فالتصورات الدينية تشترك مثلاً في جعل رابطة العقيدة الدينية وبالتحديد الإسلام المقوم الجوهــري للأمـــة، وإن اختــلف المفكــرون المسلمون في تفسير مفهوم وحدة الأمة الإسلامية. فنجد مثلاً اتجاهاً توفيقياً هَدف إلى إحياء قدر معين من الوحدة بين المسلمين نظراً لتعذر تحقيق الوحدة الشاملة التامة بينهم. واقترح هذا الهدف صيغاً متباينة. ويتمثل هــذا الاتجـــاه في كتابات: خير الدين التونسي وابن باديس والأفغاني وعبده والكواكبي ورشــيد رضـــا، بينما يرى اتجاه آخر ضرورة بعث الوحدة الإسلامية الشاملة، فمفهوم الأمـــة -لديه- هو مفهوم سياسي مرتبط بشكل الدولة الواحدة أساساً، ويتمثل في كتابات حســن البنا وسيد قطب وعبد القادر عودة وغيرهم. وهناك اتجاه ثالث في نفس التصور العام «للأمة» يرى انقطاع الصلة بين مفهوم الأمة ووحدة الأمة على المستوى السياسي،

وأن الواقـع الـتاريخي قـد تخطى طور الوحدات الدينية الشاملة وترك الباب مفتوحاً لأشكال جديدة من الاتحاد في الدين، ويمثله مفكرون مثل: على عبد الرازق وخالد محمد خالد.

- ثـم هناك تصورات لغوية لمفهوم الأمة تجعل من رابطة اللغة المحدد الأساسي الأول، إن لم يكن الأوحد لكيان الأمة. ويعنى هذا التصور اللغوي فيما يعنيه تطابق نطاق الأمة مـع نطـاق الـلغة. وبـناء عليها يتحدد الموطن والدولة. ويمكن أن نرصد بوادر هذا التصـور -بمختلف اتجاهاته- بدءاً من الشيخ حسين المرصفي (ت ١٨٩٠) ثم إبراهيم اليـازجي (ت ١٩٠٦) وصـلاح الدين القاسمي (ت ١٩١٦)، مروراً بساطع الحصري وزكى الأرسوزي ثم نديم البيطار وغيرهم.
- كما ظهر في القرنين الماضيين اتجاه يرى المحدد الأساسي لمفهوم «الأمة» هو الإقليم أي تـلك الـرقعة الجغرافية المميزة بخصائص محددة ولها فاعليتها الخاصة في إطار علاقات النوع الإنساني بالأرض المعمورة.

وقـد تنوعت معالجات المفكرين المشتركين لهذا المفهوم وعلاقته بالعوامل الاجتماعية والـتاريخية والديـنية والثقافية، ويمكننا أن نتابعه في كتابات بطرس البستاني في صحيفة «نفير سورية» ثم رفاعة الطهطاوي فأنطون سعادة وختاماً مع جمال حمدان في «شخصية مصر».

هذه صورة موجزة عامة عن مجمل التصورات التي أحاطت بمفهوم الأمة في القرنين الماضـيين فـي الفكـر العربي. وسننتقل الآن إلى تحليل مفهوم الأمة في بعض كتابات مفكرين معاصرين اثنين هما منى أبو الفضل ورضوان السيد.

- **مفهوم الأمة عند منى أبو الفضل في "الأمة القطب":**

بدايـة نلحظ ربطاً أساسياً بين مفهوم الأمة والجماعة السياسية، فهي جماعة سياسية مجـاوزة لـلحقيقة التاريخية الموقوتة بماضٍ ولّى. وصحيح أن العلاقة بين الأمة ككيان جماعي والخلافة كرمز لهذه الجماعة وأداتها التنفيذية.. هي علاقة تدعيم وتكامل، إلا أنها ترى «أن الخلافة أو النظام السياسي لا ينشئ الجماعة السياسية التي تتمثل في الأمة، بل الأمة قائمة في الأصل، وهي التي تقرر الأطر النظامية دون أن تكون حبيستها... والأمة دعاء القرآن...»

وهكـذا تصـبح الأمـة -حسب مفهوم منى أبو الفضل لها- كياناً جماعياً يرتكز في تماسـكه على عقيدة إيمانية شاملة مصدرها رباني ومجالها كافة أوجه الحياة من منظور آخـر أو من منظور ممتد يصل بين الحياة الدنيا والآخرة لا يلقى بالفواصل بين مجالاتها وأبعادها.

- **مفهوم الأمة عند رضوان السيد في "الأمة الجماعة والسلطة":**

تعد دراسة رضوان السيد دراسة في تكّون مفهوم «الأمة» في الإسلام، حيث يفترض -بدايـةً- وجـود منظومة سياسية إسلامية متكاملة يمكن مقاربتها من خلال المصطلحات والمفـاتيح التي تربط وشائج هذه المنظومة ويتم فهم المصطلح وتتبعه في تاريخ الجماعة من خلال الوظيفة التي يؤديها في المنظومة.

بدايـة، يقابل رضوان السيد بين الشعوب والقبائل وبين الأمة، باعتبار أن الأولى -أي الشـعوب والقـبائل- مرتبطة بمرحلة الاختلاف والصراع والتفرق، بينما تشكل الثانية -الأمة- مرحلة أكثر تطوراً في التشكيل الاجتماعي تقوم على الوحدة المتجذرة في الفطرة الـتاريخية ﴿كـان الـناس أمة واحدة﴾ والتعارف ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾، مع الاحتفاظ بظواهر التمايز والاختلاف بينهما.

وهكـذا فإنـه إذا كـان المؤمنون بالنبي ورسالته من العرب وأهل الكتاب هم " أمة الإجابـة" فـإن العـالم الإنسـاني كله الذي أرسل النبي ﷺ إليه يشكل في مجموعه «أمة الدعوة».

- وعموميـة الدعـوة القـرآنية تفترض بقاء «الأمة» مفتوحة، أي في «حالة تحقق» مـادامت في العالم ناحية لم تقتحمها الرسالة الإسلامية فتسيطر أو توازن أو توحد. وهى لا تسـتطيع المهادنـة أو التأقـلم أو التـنازل باعتبار أن تنازلها يعنى زوال مسوغات وجودها «وإن لم تفعل فما بلغت رسالته» وإن كانت بدايتها في العالم بداية محـلية أو إقـليمية، فهـي لابد وأن تسيطر في إقليم يتحول إلى قلب للأمة ومركز للجماعة.

باختصـار، تفهـم «الأمة» في الإسلام كصيغة اجتماعية متطورة تقوم على التعارف والوحدة والتعاون بين جميع الشعوب والقبائل على وجه الأرض. ويتفرع على هذا المعنى

مفهومان «أمة الإجابة» و «أمة الدعوة» وتقوم «أمة الإجابة» على أساس الوحدة؛ (وحدة العقيدة والسلطة والدار) وعلى الدعوة العالمية الشاملة لكل شعوب الأرض.

**المصادر والمراجع:**

- معجم مقاييس اللغة: ابن فارس.
- لسان العرب: ابن منظور الإفريقي.
- المفردات: الراغب الأصفهاني.
- الوجوه والنظائر: الحسين بن محمد الدامغاني.
- تحصيل نظائر القرن: الحكيم الترمذي.
- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة: محمد حميد الله.
- تصورات الأمة المعاصرة: ناصف نصار.
- الأمة القطب: منى عبد المنعم أبو الفضل.
- الأمة والجماعة والسلطة: رضوان السيد.

## نماذج من التحليل الثقافي الغربي عن كتاب

**Robert Wuthnow, James Davison Hunter, Albert Bergesen, and Edith Kurzweil, Cultural analysis, Routledge and Kegan Paul, 1984.**

**إعداد: أماني محمود غانم**

يــرى البعض أنه لم يتم إنجاز الكثير بصدد دراسة مفهوم الثقافة-على عكس ما حدث من تطور في سائر المفاهيم في حقول العلوم الاجتماعية- ويرجعون ذلك إلى سيادة بعض المقولات أو الافتراضات عن الثقافة مثل:

١- القــول بــأن الــثقافة تتكون أول ما تتكون من الفكر، الأمزجة، المشاعر، والقيم، والاعتقادات. فالرؤية السائدة عن الثقافة في العلم الاجتماعي (الغربي) المعاصر أن «الــثقافة هــي ما يتبقى أو ما يتخلف بعد إقصاء كل صور السلوك الإنساني القابل للملاحظة». إنها تتكون من الفكر الداخلي غير الملحوظ من الحياة سواء الفردية أو الجمعية.

وبــتعريف الــثقافة عــلى هذا النحو لم يكن من الغريب أن يجد العلماء الاجتماعيون صعوبة في التقدم على طريق التحليل الثقافي.

٢- القــول بأنه يمكن فهم الثقافة فقط بربطها بالهيكل الاجتماعي.. وفى هذا تقليص أو (اخــتزال) **Reduction** لمضمون الثقافة وذلك بدلاً من الاهتمام بالثقافة كظاهرة، في حد ذاتها، فقد قام العلماء بتقليصها إلى مستويات أقل.

٣- أيضاً ساهم في إعاقة تقدم التحليل الثقافي الافتراض القائل بأن الأفراد وحدهم هم الذين لديهم ثقافة **Only individuals have culture**.

وهذا الافتراض هو الآخر نوع من الاختزال. فأولاً يقصر الثقافة على الأفراد فقط، فلو أن الثقافة لا تعنى سوى الفكر والمشاعر، إذن الأفراد وحدهم هم من لديهم ثقافة، وبهذا الشكل تكون الثقافة قد حددت من حيث المدى. لأنه بهذا الشكل يصبح مجال البحث هو «الوعي الشخصي (الذاتي) للأفراد»: البحث عما يفكرون فيه وما يشعرون به، باختصار دراسة بنية تركيب المعاني الذاتية؛ **To study the construction of subjective meanings**

أي أن إعاقة التحليل الثقافي لم تكن بسبب مجرد الفشل في وضع فروض **hypotheses** قابلة للاختبار أو بسبب الفشل في توظيف مناهج، وإنما لأعمق من ذلك بسبب الافتراضات **assumptions** عن طبيعة الثقافة في حد ذاتها.

والمحاولة هنا ما هي إلا تلمس الطريق لمعرفة كيف حاول البعض ويحاول تحليل الثقافة واستخدامها ومدى قدرتها التفسيرية لديهم. إذ لم تتبلور منهاجية التحليل الثقافي **Cultural Analysis** إلا في العقود الأخيرة ونتيجة إسهام عدد من كبار المنظرين في علم الاجتماع الغربي، كان أبرزهم ميشيل فوكو الفرنسي، هابر ماس الألماني، بيتر برجر الأمريكي، ماري دوجلاس الإنجليزية، دريدا الفرنسي. ونستعرض نموذجي البنيوية الجديدة عند فوكو، الفينومونولوجي عند برجر.

أ- البنيوية الجديدة عند ميشيل فوكو:

- انصب اهتمام فوكو الأساسي على الثقافة الغربية، وكان شغله الشاغل هو فهم الحاضر من خلال الماضي (الحاضر كمنتج للماضي). إذن احتل مفهوم التاريخ مكاناً محورياً عند فوكو، ولكنه التاريخ المؤثر في حياة كل الأفراد في حقبة زمنية معينة.
- دفع فوكو واستثاره تفتت المعرفة في الحقول الأكاديمية المختلفة، والهوة متزايدة الاتساع التي تفصل ما بين النظريات القائمة على الموضوعية وبين تلك المدافعة عن الذاتية.
- وكان مقترب فوكو التاريخي مقترباً ميقاتياً، عالمياً.

(أ) ميقاتياً: لأنه يهتم بفترة تاريخية يسودها نوع من المعرفة. هذه المعرفة تمنح السلطة لمن يملكها، فإذا ما ولدت معرفة جديدة نشأت ثقافة جديدة، وهنا تنتهي مرحلة تاريخية وتبدأ أخرى. إذن يركز فوكو على «تغيير طريقة عمل التاريخ إلى طريقة أخرى». **The change from one way of doing history to another**

(ب) وعالمياً: لأنه بالرغم من تركيزه على الثقافة الغربية واستقائه من تاريخها وقصصها، إلا أنه في حديثه صب نتائجه على العموم؛ إذ إنه عند فوكو لا تولد المعرفة ولا تسود في ثقافة بعينها وإنما في حقبة زمنية ما.

- «نقل المعرفة» أمر محوري للثقافة، وهذه العملية لم تكن أبداً خطية، ولا تبادلية وإنما هي عملية مرتبطة بالسلطة سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه.

- كـــان مـــنهج فوكو في التعامل مع بيانات التاريخ هو تحليلها في إطار بيئتها الكلية، وفى مقدمـــة كتابه **The Archeology of Knowledge** يقول «إن المشكلات حيـــنما توضـــع في التحليل التاريخي وكذلك في سائر الحقول الأخرى لغوياً، إثنياً، اقتصادياً وأدبياً. يمكن حينئذ أن تسمى البنائية».
- عــلم حفريات المعرفة (الأركيولوجي): وفى كتابه المعنون بهذا الاسم، أعاد فوكو تـــنظيم وتـــرتيب ما عالجه من ظواهر من قبل. يقول فوكو «إن التاريخ الطبيعي، تحـــليل الـــثروة، الاقتصاد السياسي، قد عولجت من قبل في معانيها العامة، ولكن باســـتخدام أســـماء المؤلفين». يقول «إنه كان يجب أن يبتعد عن صبغ هذه المفاهيم بالفـــردية، وعن استخدام الأسماء. بدلاً من ذلك فإنه يجب وضع المؤلف في إطار بيئـــته، زمانـــه.. المؤلـــف ببســـاطة يصبح وظيفة للخطاب.. **A function of discourse**
- ولأن اللغة وسيلة للتعبير عن المعرفة.. كان اهتمام فوكو «بالتركيز على الخطاب» بما يحفل به من رؤى متعددة... وفى بحث فوكو في المدونات / السجلات التاريخية تجـــنب الحقائق التي تؤخذ مأخذ المسلمات. فعند فوكو يظل منهج الباحث إلحادياً / إنكارياً إلى أن تثبت له الحقيقة.

## ب – الظاهراتية عند بيتر برجر:

<u>المنطلق عند برجر: (رؤيته الفلسفية)</u>

١- الإنســـان هـــو المحور. الإنسان هو صانع العلم أو الثقافة بجانبيها المادي وغير المـــادي. وما يعتقد أنه واقع (حقيقة) إنما هو في حقيقته منتج بشرى. إذن جوهر العالم -الذي يخلقه البشر- إنما هو معاني ذاتية تُؤسس اجتماعياً.

٢- ولقد أثرت هذه الرؤية الفلسفية لبرجر على المنهاجية عنده: فمثلاً يرى برجر أن النقطة الأولى للبحث هي المعرفة الشائعة في الحياة اليومية، والطريقة التي ينظم بها الناس خبراتهم اليومية. فهذه هي الخلفية التي يجب أن يبدأ البحث فيها.

وعلى ذلك فالفينومونولوجي -كما قدمه برجر- هو «منهاج وصفى» بالأساس بمعنى تجريـــبي (مؤقت غير نهائي). إذ يوافق برجر على أن الفينومونولوجي يتوقف حيثما تبدأ العلوم الدنيوية **Mundone Sciences** إذ يقول برجر «إن التحليل الفينومونولوجي هو مـــنهاج وصـــفى خالص، ومن ثم فهو أمبريقي ولكنه ليس علمياً كما تفهم طبيعة العلم إذ يـــرى برجـــر أن «العـــلم الأمبريقي» على أنه يجب أن يعمل من خلال افتراض السببية

الجامعـــة within the assumption of universal causality. فبيـــنما تســـمح الفينومونولوجي للعلوم الاجتماعية باختراق / تخلل / اكتشاف علم الحياة اليومية ووصفها انـــتظامياً، إلا أنها يجب أن تنتقل إلى مستوى أعلى من التسبيب. فما هي مكانة القيم في هذا التحليل؟

لا يفهم برجر الموضوعية -كما يفهمها الوضعيون- على إنها حقائق خام raw fact ولكـــن رؤيته للموضوعية تدور حول تفاعل القيم values الأبحاث العلمية scientific Investigations.

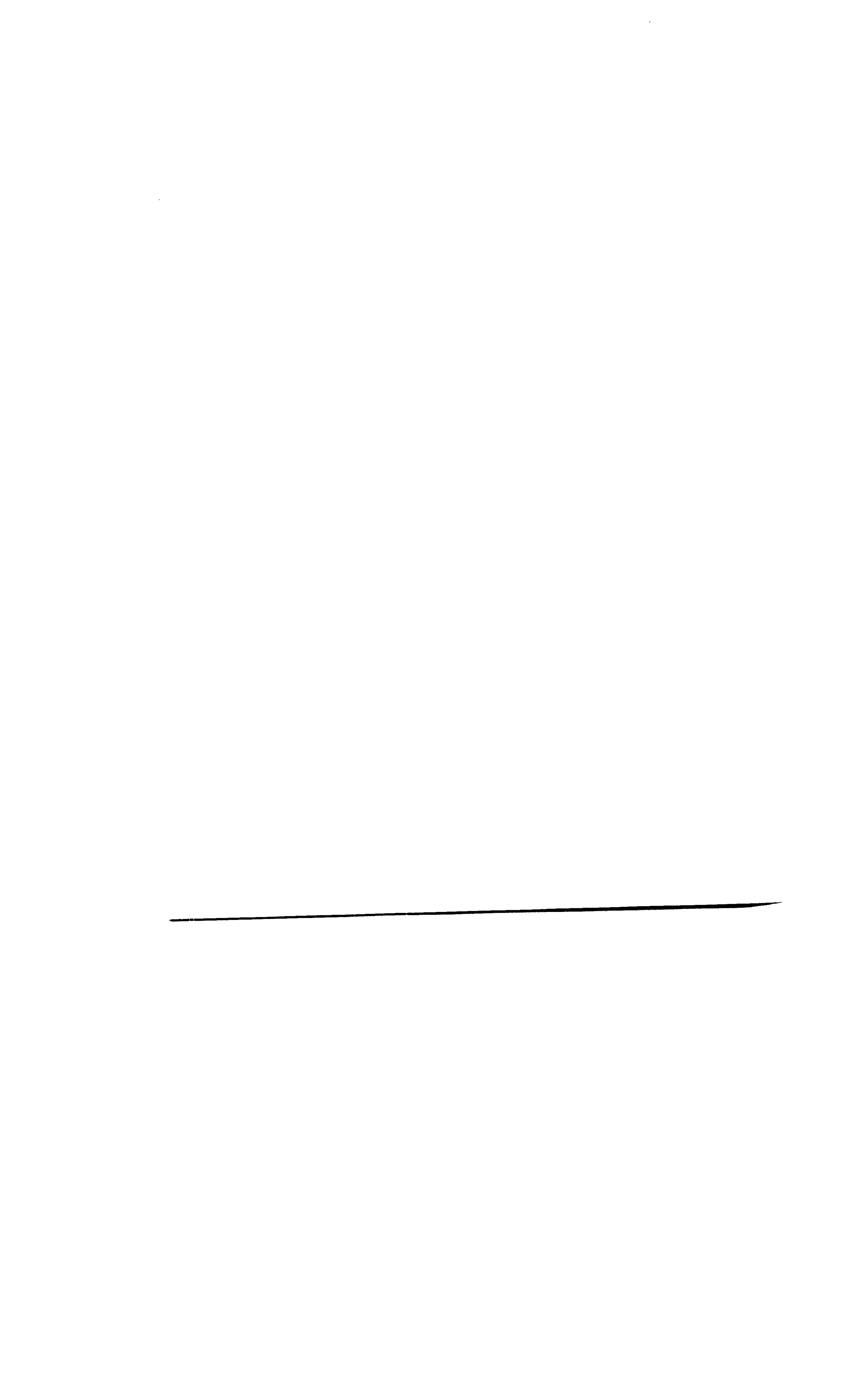
إذ يوافـــق برجر على أن القيم تؤثر في مشكلات وتصميم البحث العلمي، ولكن يجب الـــتحكم فيهـــا قـــدر الإمكـــان حتى لا تشوه التفسير الاجتماعي. على الباحث أن يحصر تحيـــزاته وأراءه حـــول الحسن والسيئ / الصحيح والخطأ / الشرعي وغير الشرعي في الظاهرة ويخضعها للبحث.

## الورشة الثالثة
## المدخل السنني

**ورقة العمل التأسيسية:** د. محيي الدين قاسم

**أوراق الورشة:**

١- **مدخل السنن** أ. شريف عبد الرحمن
٢- **قراءة في مقدمة ابن خلدون** أ. أسماء عبد الرازق
٣- **تقرير عن المشاركة في ورشة السنن** أ. مروة فكرى
٤- **تقرير عن المشاركة في الورشة** أ. نسمة شريف
٥- **تقرير عن نشاط المتدرب في فعاليات «ورشة السنن»** أ. أشرف نبيه
٦- **المدخل السنني ودراسة الظاهرة السياسية** أ. خديجة خيرت
٧- **تقرير عن المشاركة في ورشة العمل الخاصة بالمدخل السنني** أ. منال يحيى
٨- **مخطط بحثي حول موضوع: «الأمن المصري عام ٢٠١٠ – دراسة من المدخل السنني»** أ. أحمد مرسى خطاب



## ورقة أعمال ورشة العمل الخاصة

## بالمدخل السنني

د. محيي الدين محمد قاسم

تــم الاتفاق الأولى فيما بين القائمين على ورشة العمل الخاصة بالمدخل السنني على القواعــد الموضـــوعية، ابــتداء مــن طرح ماهية المقصود بالمدخل، وماهية الكتابات والإســهامات الفكرية التي تطرحه، والاتفاق على انتقاء مجموعة من تلك الدراسات التي تســاهم في العرض الكلى والمتكامل لعناصر المدخل - دراسات اهتمت بعرض القواعد الأساسية - دراسات ركزت على استنباط المدخل من القرآن والسنة والتاريخ - دراسات صــعود وانهيــار الأمــم -دراسات قدمت عناصر التجديد للمدخل في العلوم السياسية - دراسات تطبيقية للمدخل - دراسات نقدية.

وقــد كــانت القراءات المرشحة كأساس لفعاليات ورشة العمل هي: مقدمات مشروع العلاقــات الدوليــة في الإسلام (بإشراف أ.د. نادية مصطفى)، في النظرية السياسية من منظور إسلامي (أ.د. سيف الدين عبد الفتاح)، سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها (محمد هيشور)، التفسير الإسلامي للتاريخ (عماد الدين خليل)، فلسفة المشروع الحضاري (أحمد محمد جاد)، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي (سليمان الخطيب)، المسلمون وكتابة الــتاريخ (عــبد العليم خضر)، مقدمة ابن خلدون، تاريخ البشرية (أرنولد توينبي)، تاريخ وقواعد الحضارات (فرنان برودل)، فضلاً عن مجموعة من المقالات الموجودة والمتاحة بمكتبة مركز الحضارة للدراسات السياسية.

ولأنــه قــد تم الاتفاق على أن الاجتماعات الثلاثة المفترض عقدها خلال شهر يونية ٢٠٠٠ غيــر كافيــة عمومــاً لعرض كل ما يتصل بالمدخل السنني، بالنظر إلى طبيعة الورشــة وأنهــا ليست بالمحاضرات التلقينية قدر اهتمامها وانشغالها الأساسي بالتدريب وتنمية المهارات البحثية والنقدية والتطبيقية، فقد رؤئي زيادة عدد الاجتماعات وزيادة عدد الســاعات في كل مرة من ناحية، وعلى استضافة الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح لــلحديث والنقاش الموسع والمفتوح عن المدخل في بداية تلك الاجتماعات وبهدف تكوين رؤيــة واضحة قدر الإمكان لدى جميع المتدربين حول ماهية المدخل وعناصره الأساسية وإمكاناتــه المعــرفية والمنهجية، فضلاً عن خبرات الأستاذ المحاضر في تأصيل وتطبيق

المـــنهج في عدد من الدراسات. وأخيراً فإن الاجتماعات التي خصصت لورشة العمل قد أكدت -منذ البداية- على عدد من الملاحظات، منها على سبيل المثال:

١. أن الهـــدف الأساســـي لورشة العمل ليس تلقين قواعد المنهجية الإسلامية للطلاب المـــتدربين أو حـــتى عـــرض نماذج تطبيقية مصنوعة لها - مع أهميتها كهدف مرحـــلي وسيط - قدر إثارتها لعقلية الصناعة عند الباحثين المتدربين لمنهج جامع ما بين الإطار النظري والقواعد والآليات التجريبية، وأن مدخل السنن والنظم جزء مكمل للعناصر المنهجية التي تطرحها المداخل موضوع ورشتي العمل الأخريين، وأن المنهجية المقترح عرضها عليهم تقتضي أن نأخذ في الاعتبار إمكانية توظيف كل هذه المداخل في تناول الظاهرة السياسية.

٢. أن هـــناك ثـــلاث مـــراحل في رؤية الورشة للمدخل السنني والنظمي من وجهة مـــنهجية، وقد التزم الطلاب المتدربون - قدر الإمكان - بهذه المراحل التي تمت من خلال الاجتماعات اللاحقة للمجموعة، وهي:

- عرض الأدبيات والإسهامات الفكرية التي تناولت أو أشارت أو طبقت المدخل السنني والنظمي في مجالاته المتنوعة - دراسة التاريخ عموماً - دراسة التاريخ الإسلامي - دراســـة العلاقـــات الدولية في الإسلام - التأصيل الفكري للمنهجية الإسلامية وموقع المدخـــل مـــنها - أدبيات صعود وانهيار الأمم....الخ - والهدف من هذه القراءة هو تحديد العناصر الأولية والمبادئ الأساسية للمدخل.
- الرؤية النقدية الواعية والمنضبطة للكتابات التي وظفت المدخل السنني والنظمي طبقاً لعـــدد مـــن المؤشـــرات التي اتفقت عليها المجموعة، ومنها على سبيل المثال: مدى وضوح فكرة المدخل أو غموضها ابتداء من افتراض أنها موجودة أصلاً - مدى تأكيد تلك الكتابات على العناصر الأساسية للمدخل، وهل تعاملت معه كموضوع دراسي أم كمدخل منهجي للدراسة - الجوانب التطبيقية للمنظور ومدى استناد الدراسة إليه - ما هي عناصر التمايز لدى الدراسة والتي اكتسبتها من زاوية المدخل السنني أو النظمي - مدى تكامل الرؤية المنهجية للمنظور في إطار غيره من عناصر الرؤية المنهجية.
- محاولـــة إعـــادة بناء المدخل السنني في ضوء ما سبق، وهي المرحلة الرئيسية لعمل الورشة، حيث طرح التساؤل حول كيفية التعامل مع المدخل حالة قيامنا بالاستناد إليه في دراساتنا المستقبلية أو الحالية، ما هي العناصر التي يمكننا الاستعانة بها، وما هي

العناصـــر التي تحتاج إلى إعادة طرح أو مناقشة في هذا المدخل. ذلك لأن الهدف من ورش العمـــل هو تكوين جماعة علمية معرفية تعيد طرح وإنتاج ونقد وبناء إسهامات أعضـــائها، وهو أمر حيويٌ للطرفين إذ قسم المتدربون لمجموعتين – المجموعة التي ساهمت بالكتابة الفكرية والمجموعة القارئة – وأن التكامل فيما بين المجموعتين يعنى أننا بصدد جماعة علمية حقيقية في مجال الدراسات الإسلامية.

- ثـم كـــان عـــلى ورشة العمل تلك التأكيد على تعريف السنن ومدى ارتباطها بالقرآن والسنة، وأنواع السنن وعلاقاتها بالفعل الحضاري، ومصادر السنن وكيفية استنباطها، ثـم دراســـة لمجموعـــة منتقاة منها: الحركة – التدافع – التعارف – عقلية الوهن – الإبـــدال– الـــتداول.....إلخ، مع الاتفاق على أنها منظومة أو شبكة معرفية، ومن ثم صـــعوبة اســـتنباط الســـنن بجهد فردى واقتراح تكوين جماعة علمية تجمع عدداً من التخصصات المعرفية المختلفة والمتكاملة واللازمة لاستنباط وتأصيل وتطبيق المنظور السنني في حقل العلوم الاجتماعية. ثم كان على ورشة العمل تلك تحديد عناصر القوة والضعف فيما يطرح من كتابات تتعلق بالمدخل السنني، وأن هناك صعوبات تعترض عمـــلية استنباط السنن بالنسبة إليهم–لعدم التمكن من آليات التفسير والتأويل–، فضلاً عمـــا لاحظـــوه من تعدد تفسيرات السنن، وتزييف السنن وهو ما يؤدى إلى ضرورة ضـــبط عمـــلية الاســـتنباط والاستشهاد بالسنن، مثلما تطرح قضية القدرة الاستيعابية للمنظور ودوره في اكتشاف الظواهر ودراستها وكيفية تسكين المنظور ضمن عناصر المنهجية الإسلامية.

وقـــد أكد المتدربون على أهمية مقولات المنهج ودورها في دراساتهم البحثية، خاصة مـــا يتعلق بإفراد مساحة للغيب في الفعل البشرى وفى الظواهر الاجتماعية، وإبراز معنى النســـبية فـــي الحرية البشرية، وفى التوازن في مستويات التحليل وفى التأكيد على أهمية التفسير الشامل في ضوء المنطق الإلهي وفى إبراز الأخلاقيات في السلوك الإنساني.

وأخيـــراً فقـــد ســـعت الورشة إلى توزيع أعباء عرض التقرير النهائي على الباحثين المـــتدربين بالشكل الذي يجمع ما بين التعريف والتوصيف، وما بين التأصيل والتفصيل، وما بين التعليق والتطبيق.

مدخل السنن

أ. شريف عبد الرحمن

## أولاً: مبعث الحاجة إلى المدخل السنني:

تتمثل ضرورة المدخل السنني في الحاجة إلى صياغة قواعد اجتماعية منضبطة قائمة على استكناه نمط العلاقات بين الأفعال الإنسانية وعواقبها.

ويمكن تعريف السُنَّة بأنها القاعدة الحاكمة لشكل العلاقة بين الفعل الإنساني وبين العاقبة المترتبة عليه.

ووفقاً لهذا التعريف يصبح التاريخ هو الحقل الأساسي لعدد واسع من الأنساق السننية المكتملة، ولذا فقد أفسح القرآن الكريم مساحة واسعة للمسألة التاريخية، وتنوعت طرق تناوله للموضوعات التاريخية ما بين السرد المباشر والاستخلاص المكثَّف من أجل إظهار التنويعات المختلفة من السنن التي عملت -وما زالت تعمل- على مدار الخبرة التاريخية.

ويمكن تلخيص أهمية المادة التاريخية في استخلاص السنن في النقاط التالية:

- عدم البدء من نقطة الصفر عند الانطلاق في تحليل أية ظاهرة معاصرة والاستفادة من التراكم أو المخزون التاريخي ذي الصلة.
- تحقيق أهداف الحركة المعاصرة بأقل قدر ممكن من العقبات والعثرات.
- تنفيذ الأمر القرآني بالسير في الأرض والنظر في العواقب واستخلاص السنن الإلهية التي سرت في حق الأمم السالفة.

وعلى أية حال فإن الإنسان وسعيه يعتبران موضوعين للسنن كما أنهما محرِّكان لها، وعليه فإن الوعي بالسنة واجتناء ثمارها عبر العمل بمقتضاها أفضل من الجهل بها وتحمل آثارها في الوقت ذاته.

## ثانياً: منهج القرآن الكريم في التعامل مع المادة التاريخية:

أشار القرآن الكريم إلى السنن عبر طرق مختلفة. ففي بعض الأحيان كانت السُنة ترد صريحة ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد:١١)، وفي أحيان أخرى ترد السنة بشكل ضمني ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ وأخيراً قد ترد السنة بشكل إنشائي يقضي بأن تسعى الجماعة المؤمنة نفسها إلى اكتشافها واستخلاصها ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

الْمُكَذِّبِيــنَ﴾ (آل عمران:١٣٧). وذلك من خلال عناصر منهاجية تميز بها النسق القرآني في تعامله مع المادة التاريخية يمكن الإشارة إلى بعضها فيما يلي:

- الانـــتقال مـــن مرحلة التأريخ ( العرض والتجميع) إلى مرحلة إبراز الحكمة الإلهية الكامنة في التاريخ.
- المرونة والبعد عن التأزم المذهبي وتسمية الأشياء بأسمائها، وعدم اللجوء إلى القولبة
- الدمج بين المستوى الإلهي للتفسير والمستوى الإنساني والمستوى الطبيعي.
- تـــنوع وحـــدات التحـــليل التي يتم توظيفها، ما بين الأفراد الفائقين ( الأنبياء)، والأفراد العاديين (أصحاب الجنة)، والأمم والجماعات.
- عـــدم التعويل الشديد على صياغة نبوءات جاهزة، والتركيز بشكل أكبر على السنن الشرطية
- توزيـــع الأوزان النسبية بما يتفق وخطورة الحدث التاريخي ومدى تأثيره على مسار الجماعة المؤمنة

وبطـــبيعة الحـــال فـــإن أية محاولة لاستخراج سنن الوجود التي حضنا القرآن على استكشـــافها من الواقع لابد وأن تسترشد بهدى العناصر المنهاجية التي استخدمها القرآن الكـــريم نفسه. وهذا ما فعله ابن خلدون عندما حاول استقراء السنن الحاكمة للوقائع التي شـــهدها عصره في ضوء معرفته بالتاريخ من جانب ومعرفته بأسس المنهج القرآني من جانب آخر. وانتهى به المطاف إلى صياغة ما صاغه من سنن.

ووفقاً لما سبق يعد السعي في الأرض لاستقراء السنن التي أثبتها القرآن أو ألمح إليها هو واجب شرعي مأمور به. وهو أمر موجَّه إلى المصدقين بالشريعة والجاحدين بها على حـــد سواء. فهو موجَّه إلى المعاندين على سبيل إقامة الحجة عليهم، وموجه إلى المؤمنين من باب تحقيق اليقين وإقامة الدليل العملي على صدق الرسالة

## ثالثاً: خصائص السنن:

- الاطّراد: فالسنة تتحقق كلما تكررت شروط حدوثها.

- الكمون والمفارقة: فهي كامنة في قلب العلاقات المتبادلة بين الإنسان والعالم، وجـاء القـرآن لكـي يكشف النقاب عنها ويؤكد على دورها في تسيير حركة التاريخ.
- لهـا طـابع الاستقبال المستمر: فهي لا تنفد وإنما تتجدد بتجدد خبرات البشر وتنوع تفاصيل حياتهم.
- لها طابع الإطلاق الذي لا يتأثر بنسبيات معينة يعكسها عصر أو خبرة معينة.
- لهـا طـابع الغلبة: فعندما تبدأ السُّنَّة في العمل يتحول الإنسان من فاعل إلى موضوع للفعل.
- لهـا طـابع القِـدَم: فهـي ليست وليدة الساعة وإنما أقرت مع خلق السموات والأرض.

## رابعاً: مقولات المدخل السنني:

تـدور معظـم مقولات المدخل السنني على محور إفراد مساحة واسعة للغيب، وذلك من خلال:

- الـتأكيد عـلى عنصـر الإرادة الإلهية الفاعلة القائمة على السموات والأرض بالحفظ.
- إبـراز معـنى النسبية في مفهوم الحرية الإنسانية، إذ هي في النهاية محكومة بقواعد إلهية مفارقة.
- الـتحذير مـن علمنة التاريخ؛ وذلك باختزاله إلى مكوناته المادية من اقتصاد وجغرافيا وسياسة فحسب.
- التأكيد على أهمية التفسيرات الحضارية الشاملة، ورفض الفصل بين مساحات التجربة الإنسانية الواحدة.
- الـتأكيد عـلى أن الـتاريخ في النهاية هو محصلة تفاعل الإنسان ذي الإرادة المسـئولة مع السنن الكونية التي يحيا في إطارها، بما ينفي عن التاريخ صفة العبثية واللاجدوى التي أثبتتها له العديد من المداخل الأخرى.
- إبـراز الدور الذي تلعبه الأخلاقيات في حياة البشر وعدم تحييدها أو التعامل معها على أنها معطيات متحيزة ينبغي تجنبها.

- الدعـوة لـتحقيق الـتوازن بيـن مستويات التفسير الثلاث، ومخالفة المناهج الوضعية أحادية الاقتراب.
- الـتأكيد عـلى أن هـناك خطـة كبرى للتاريخ، جزء منها ميكانيكي أودعت تفصـيلاته فـي ثـنايا الحياة المادية، وجزء منها ديناميكي تفصيلاته دالة في الزمن، وجزء منها مفارق تمثله مظلة الحكمة الإلهية الشاملة التي لا يحدث في الكـون شـيء إلا وفقاً لمشيئتها وعلمها فهي التي أودعت الأشياء خصائصها وصفاتها.
- يحـتاج فهـم هذه الخطة إلى فقه المنظومات الشاملة، حيث المنظومة لها من الخصـائص والقواعـد ما يميزها عن قواعد المكونات المفردة التي تنتظم في إطارها.

## سمات المدخل السنني:
## قراءة في مقدمة ابن خلدون

**أ. أسماء عبد الرازق**

تبحث قراءة "مقدمة ابن خلدون" في هذه الورقة عن أبرز سمات وملامح المدخل السنني من خلال عدد من الأسئلة:

- ما هي سمات المدخل السنني كما استخدمه ابن خلدون في مقدمته؟

والتساؤلات الفرعية التي تؤدى الإجابة عنها إلى الإجابة عن التساؤل الرئيسي هي:

- هل اتبع ابن خلدون طريق تطبيق السنن الإلهية أم استنباط السنن؟
- ما هي الخطوات التي اتبعها للتوصل إلى السنن؟
- هل يقدم المدخل السنني خطوات تفصيلية ومقولات معينة أم إطاراً فكرياً عاماً أم الاثنين معاً؟
- ما هي أنواع السنن لدى ابن خلدون في مقدمته؟
- هل السنن حتمية ثابتة مطلقة العمومية؟
- هل السنن إلهية فقط؟
- هل يتوقف استنباط السنن عند التاريخ فقط؟

ويلاحظ أنه من الإجابة على التساؤلات الفرعية تتولد تساؤلات جديدة وتتجمع في نهاية استنتاجات تتخطى الأسئلة التي حددت.

وتتوالى الملاحظات من خلال القراءة مجيبة عن تساؤل واحد أو أكثر من تساؤل أو على تساؤل جديد لم يطرح.

- الملاحظة الأولى كانت اختلاف نقطة الانطلاق لدى ابن خلدون في بحثه عن السنن عن المعتاد من البدء باستنباط السنن الإلهية من القرآن والسنة ثم تطبيقها على الواقع المعاصر، حيث بدأ ابن خلدون باستنباط السنن من كل من الواقع والخبرة التاريخية لمنطقة الأندلس وشمال إفريقيا، وبعض الخبرات التاريخية للأمم السابقة الواردة في القرآن الكريم.

**وتثير الملاحظة السابقة تساؤلاً:**

مـــا الذي يصبغ المدخل السنني بالمنهاجية الإسلامية في مقدمة ابن خلدون خاصة مع عدم إشارة ابن خلدون إلى وجود سنن قرآنية تتعلق بنفس الموضوع؟

والإجابـــة تظهـــر في إطلالة المنهاجية الإسلامية من مقدمة ابن خلدون وثناياها. فقد انطلقت المقدمة من عقل ذي بنية إسلامية، ويظهر ذلك سواء في الألفاظ أو طريقة التفكير في ربط السنن النفسية والاجتماعية بالسنن الكونية وغيرها من سمات منهاجية ابن خلدون كما سيظهر فيما بعد.

- إذ ينتقل ابن خلدون من مجرد السرد التاريخي ووصف الواقع إلى محاولات التفسير والـــتعميم واكتشاف نماذج تاريخية وفهم حركة التطور والتغير التاريخي، ويستقرئ ابـــن خـــلدون الواقـــع مكتشفاً سنة ما، ثم يستنبط من هذه السنة مجموعة جديدة من السنن ويظهر في المقدمة التداخل والتكامل بين العلوم الاجتماعية، وهى الدعوة التي يُدْعىَ إليها في الوقت الحالي بينما يطبقها ابن خلدون قبل الدعوة بقرون فنراه يجمع بيـــن عـــلم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والعلوم السياسية في تفسيره للواقع؛ مبيـــناً الـــتفاعل بيـــن دخيـــلة الـــنفس البشرية وسلوكها في اجتماعها وبين الحكام والمحكوميـــن عـــلى مستوى الدولة؛ راسماً حركة التاريخ مظهراً التفاعل بين أنواع السنن" سنن النفس وسنن الاجتماع والسنن الكونية.
- كمـــا تُظهـــر مـــنهاجية ابـــن خلدون علاقة السنن بالزمن بأبعاده الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، فابن خلدون يبحث في التاريخ عن النماذج التي تستخرج منها القواعد والسنن ومرتبطاً في خط واحد بالواقع المعاصر ومقارنته بالتاريخ في سبيل التوصـــل إلى قدر من التنبؤ من خلال ما يسمى بالمستقبليات، فالسنة تسرى وتثبت مع تغير الزمن مما يسمح بذلك القدر من التنبؤ.

- وعـــندما نحاول تصنيف سنن ابن خلدون نجدها تندرج تحت كثير من الأنواع، فهي شرطية لذا تكثر أداة الشرط (إذا) في صياغتها، وهى في نفس الوقت تدور في إطار مـــن الحـــتمية مـــثل تحديد عمر الدولة. فماذا لو لم تمر بالأطوار التي وضعها ابن خـــلدون الـــتي تؤدى لسقوطها؟ ما موضع الشرط إذاً؟ وبالتالي فهي سنن تحذيرية وسنن عاقبة ولكنها حتمية أيضاً.

- وعندما يطرح تساؤل حول تعامل الباحثين مع سنن ابن خلدون نتساءل: هل نتعامل معها باعتبارها صحيحة ونسير في طريق إسقاطها على المعاصر، فالبعض يعترض على سبيل المثال على سُنَّة أن «المغلوب مولع بتقليد الغالب» باعتبارها لا تسرى في كل الحالات، فأحياناً يحدث العكس وبالتالي فهي سُنَّة لا تسرى في كل الحالات.

<u>ومن الملاحظات السابقة يمكن استخلاص بعض ملامح المدخل السنني:</u>

- يمكــن التعامل مع السنن بطريقتين: طريقة استنباطها وطريقة تطبيقها على حالات بعينها لنحاول تحقيق قدر من التنبؤ بما ستؤول إليه.

وهاتان الطريقتان لهما مصادر ثلاثة:

- السنن الإلهية والتي تتميز بالثبات والعمومية والحتمية.
- سنن الواقع التي تتطلب خطوات محددة، يمكن الاستعانة بالمناهج الغربية في طريق التوصل إليها ولكن بعقلية ذات بناء إسلامي ومنهاجية إسلامية تحدد الأجندة البحثية والإطار الفكري وتنتقى من المناهج الغربية وتطور مناهج جديدة.
- سنن الفكر الإسلامي، مثال السنن التي استنبطها ابن خلدون.

مع مراعاة أن المصدرين الأخيرين لا يتمتعان بحتمية وعمومية الأول لأن مصدريهما بشرى.

# تقرير عن المشاركة في ورشة السنن

أ. مروة محمود فكرى

يركــز هذا التقرير على محاولة تقديم تقويم للمدخل السنني وإمكانية تطبيقه في مجال العلوم السياسية على وجه التحديد.

وبالطبع لا يقتصر التقويم على السلبيات فقط، بل يمتد أيضاً ليتناول الإيجابيات، **وبداية يستعرض التقرير الإيجابيات:**

من إيجابيات هذا المدخل ربطه القدرة الإلهية بالفعل الإنساني، هذا الربط من شأنه أن يعـطى للإنسان رؤية كلية للوجود والوقوف على التفسير الكلى لأية ظاهرة من الظواهر انطلاقاً من الرؤية التوحيدية للمنظور الإسلامي، هذه الرؤية البانورامية لا توفرها مداخل أخرى أغفلت الطرف الآخر من المعادلة ألا وهو الفعل الإلهي ذاته.

بالإضـــافة إلى ذلــك مـــا يضـــيفه بالنسبة لباحث مسلم من الشعور بالارتياح النفسي لاستحضـــاره القـــدرة الإلهية في كل أفعاله حتى عندما يدرس ويحلل، كما لا تجعله يشق على نفسه كثيراً؛ لأن هناك من الظواهر والأفعال التي يدرك خروجها عن نطاق قدراته.

انطلاقاً من أن ليس كل ما يتمناه المرء يدركه، فإن هناك وجهاً أو شقاً آخر للموضوع **وهو ذلك الذي يتعلق بالسلبيات.**

والحقيقـــة أن السلبية هنا لا تتعلق بفكرة المدخل السنني ذاتها، ولكن في طريقة تفعيلنا لـــه، ومع وضع الورشة الخاصة بالمدخل السنني في السياق العام للدورة اتضح أن الفكرة ذاتهـــا مـــا زالـــت في طور التكوين، ومن ثم ليس من الإنصاف تقويمها من منطلق أنها منهاجية متكاملة. ولذا فما يوضع هنا تحت بند سلبيات هو في حقيقته تساؤلات، صعوبات محتملة، هواجس لباحث ينتمي إلى حقل العلوم السياسية:

١- أولى هـــذه الصعوبات هي اكتشاف السنن ذاتها وكيفية استخراجها، وهذه الصعوبة نابعـــة من مشكلة أكبر وهى الفصل بين العلوم الشرعية والعلوم الدنيوية، ومن ثم قد يشـــق عـــلى الباحث في العلوم الاجتماعية التوصل إلى السنن ذات الصلة بموضوع دراســـته وقد يتفهمها على نحو خاطئ، فيبني من الأساس على اعتقاد وتصور خاطئ يضلله ولا يرشده.

٢- إذا تم التغاضي عن هذه الصعوبة، تظهر إشكالية أخرى وهى أنه قد تتعدد تفسيرات السـنة الواحـدة، وإذا كان من المفترض أن يكون القانون «السنن كما يطلق عليها» واضحاً ليسهل تطبيقه، فكيف يمكن تطبيقها مع تعدد التفسيرات والصياغات للسُّنَّة؟

٣- في نهاية المناقشات التي دارت في الورشة تم الانتهاء إلى أن السنن قد تكون إطاراً مرجعياً وقد تكون منهاجاً أو منظوراً، هذه المرونة في التصنيف تثير التساؤل هل يعد ذلـك ميزة أم عيباً؟ هل إلغاء الحدود بين الإطار المرجعي والمنهاج والمنظور يؤدى إلى استخلاصات ونتائج علمية أم متحيزة؟

٤- إشكالية أخرى وهى: من أين تكون البداية ؟ هل من البحث عن السنن ثم البحث عن الظواهـر التي تنطبق عليها السنن؟ أم من ملاحظة الظواهر ودراستها واستنطاقها أي استخراج السنن منها ثم العودة لإيجاد مثيلتها ونسبتها في القرآن والسنة؟

٥- نقطـة أخـرى وهى كيفيـة إعادة صياغة السنن أو النواميس في قوانين اجتماعية وتسييس مفرداتها.

٦- فـي ظل تداخل السنن وتشابكها مع بعضها البعض بحيث تشكل في النهاية منظومة متكامـلة، فـإن الفهـم السليم لها يتطلب التكامل بين العلوم المختلفة. ولكن أليس من الصعوبة إحداث هذا التكامل من خلال فرد، ومن ثم صعوبة الجهد الفردي في مجال السـنن؟ وإذا كـان الأمـر كذلك فإن الجهد الجماعي أصعب. والحقيقة أن مثل هذه الصـعوبة كانت واضحة أشد الوضوح في تكوين الورشة ذاته، حيث ضمت الورشة باحثين ومتدربين ينتمون جميعاً إلى العلوم السياسية، الأمر الذي أفرز الوعي بأفضلية أن يضم العمل في المدخل السنني جماعة بحثية من خلفيات علمية متنوعة.

# تقرير عن المشاركة في ورشة المدخل السنني

أ. نسمة شريف محمود

إذا شـــئنا أن نتـــناول المنهج السنني بالتحليل والتقويم، فيبدو لي أن أي منهج يجب أن يتسم بعدة خصائص أساسية بدونها تنتفي عنه صفة المنهاج وأهم تلك الخصائص ما يلي:

أولاً: العمومية والشمولية. ثانياً: الوضوح والاتساق.

ثالثاً: التميز. رابعاً: إمكانية التطبيق.

وفى المـــنهج قيد البحث نحن بصدد مجموعة من السنن. وهنا نعنى بالسنن مجموعة القوانيـــن الكلية التي تحكم الفعل الحضاري، فيما يلي سوف نحاول جاهدين معرفة مدى اتفاق هذا المنهاج مع الخصائص المشار إليها.

## أولاً: العمومية:

إن الديـــن الإســـلامي ديـــن نزل على العالمين كافة مما يعنى أن سننه، سواء السنن الكونيـــة، النفسية، الحضارية، الجماعية هي سنن عالمية بمعنى أنها مجموعة من القواعد الكـــلية الـــتي تنطبق على المسلم وغير المسلم على حد سواء، فإذا كان الأمر كذلك فإنه يمكن وصف هذا المنهج بالعمومية حيث إنه قابل للتطبيق على كافة البشر سواء.

ولكن إذا تم النظر من زاوية أخرى فإن إضفاء الصبغة الإسلامية على السنن قد يؤدى إلى رفضـــها من جانب الآخرين ممن لا يدينون بالإسلام حيث إنهم لا يرون العلاقة بين الإسلام والعالمية.

ولهـــذا فأقترح أنه بدلاً من إضفاء الصفة الإسلامية على السنن أن تضفي عليها صفة العالميـــة؛ وذلك باعتبار أن الإسلام دين للعالمين؛ فالإسلام والعالمية وجهان لعملة واحدة، الأمر الذي سيكون أكثر قبولاً لدى الآخر غير المسلم.

## ثانياً: الوضوح والاتساق:

يجـــب أن يتحلى أي منهج بهاتين الصفتين فيجب أن تكون أجزاؤه متسقة مع بعضها البعض، كما يجب أن تكون واضحة لا تحتمل التأويل.

فـــإذا كانت السنن بالأساس قواعد كلية منصوصاً عليها في القرآن، فإن القرآن في حد ذاته كل متسق الأجزاء، ومن ثم فإن السنن يجب أن تتسم بنفس السمة.

ولكـــن المشـــكلة الأساســـية تكمـــن في الوضوح، وذلك لوجود خلافات حول السنن وتفســـيراتها، حيث إن هناك بعض الأمور التي تحتمل أكثر من معنى فهنا أطرح تساؤلا: إذا كـــان هناك من داخل الدائرة خلاف حول أسس المنهج ذاته فكيف يمكن علينا كباحثين ذوي خلفية إسلامية أو على الآخر ذي الخلفية المختلفة أن يستخدم هذا المنهج.

### ثالثاً: التميُّز:

يجـــب أن يـــتميز أي منهج عن غيره من المناهج. والمدخل السنني من وجهة نظري متميز لسببين:

السبب الأول: جدته فكل جديد متميز.

السبب الثاني: استناده إلى أسس دينية تجمع بين شقين: المادية واللامادية.

### رابعاً: إمكانية التطبيق والتحقق من النتائج:

مـــن أهـــم خصـــائص أي منهج هو: ما مدى إمكانية تفعيله على أرض الواقع؟ وهنا يُطـــرح تســـاؤل:- ما مدى علمية المدخل السنني؟ فهذا المنهج تختلف عملية تطبيقه عن المناهج الغربية على النحو التالي:

في المناهج الغربية فإنك تبدأ بصياغة فرض، وهدف البحث هو التحقق من صحة أو خطـــأ هذا الفرض، أما في المنهج السنني فنحن لا نصوغ فروضاً وإنما لدينا قواعد كلية وهى بمـــثابة مســـلمات تحكم اتجاه ظاهرة معينة، ومن ثم يصبح البحث ما هو إلا تطبيق المســـلمة على الظاهرة في محاولة للتنبؤ بمسارها المستقبلي، وهذا يقود إلى تساؤل أكثر أهمية: ماذا يحدث إذا لم تسلك الظاهرة هذا المسار؟.

## تقرير عن نشاط المتدرب

## في فعاليات ورشة "المدخل السنني"

أ. أشرف نبيه الشريف

كـان لـزاماً على منذ البداية أن أبذل جهداً مضاعفاً لمحاولة تجاوز الهوة المفاهيمية والمعـلوماتية بخصـوص إنتاج المنظور الحضاري الإسلامي وإسلامية العلوم السياسية، الـتي وإن كنت قد طالعتها مراراً قبل هذا إلا أنني لم أقم بدراستها دراسة علمية منهجية شـأن بقية زملائي في الورشة من طلبة الاقتصاد والعلوم السياسية. وكان ملف القراءات الخـاص بالدورة بالإضافة إلى كتب الدكتور سيف الدين عبد الفتاح فعالاً في هذا الصدد. ثـم واجهتني مشكلة أخرى كانت مشكلة عامة لكل أعضاء الورشة ألا وهى حالة السيولة وعـدم الوضـوح النظري بخصوص المدخل السنني من كونه مدخلاً وليداً؛ ولذا استهلك الكـثير من الوقت في مناقشة ما إذا كان المدخل السنني منظوراً أم اقتراباً أم نهجاً . . . وكـانت محاضرة الدكتور سيف ومداخلات الدكتور محي الدين قاسم مفيدة للغاية لإدخالي فـي المفـاهيم الأساسية لهذا المدخل بالإضافة إلى اطلاعي على كتابيْ عماد الدين خليل «التفسير الإسلامي للتاريخ» ومحمد باقر الصدر: «المدرسة القرآنية» .

وقـد أفدت من عروض الزملاء لمقدمة ابن خلدون وكتب محمد هيشور وعماد الدين خـليل، وإن كنت قد أبديت بعض التحفظات على عدم التركيز من الزملاء على القدرات التطبيقية للمدخل السنني في حقول العلوم السياسية المختلفة مثل العلاقات الدولية، التنمية السياسـية، السياسـة المقارنـة، الـنظم السياسـية . . . وكذلـك على الــ Validity {المصادقة/الثبوتية} والــ Rigor {التيبُّس- الجمود} التي يتصف بها المدخل السنني .

وقـد لاحظـت أن كونـنا جميعاً من خلفية علمية واحدة : العلوم السياسية كان نقطة ضعف واضحة، فكان من الأفضل أن يكون بيننا بعض التخصصات الأخرى مثل الشريعة والفقـه والتفسـير لإضـفاء العمق النوعي على محاولاتنا لاشتقاق السنن التاريخية من القرآن.

وفـي الـنهاية رأيت أن أضع نفسي في موضع من ينظر من خارج النسق المعرفي الإسـلامي، وذلـك بقصـد الــ Brain storming أو العصف الذهني لطرح الشكوك المـنهجية والفكـرية اللازمة لإثبات قدرة المدخل السنني التفسيرية وقدرته على الصمود

أمـــام الغارات الفكرية المتوقعة من خارج المنظور الإسلامي، وقد وجدت أن هذا يُحدث نوعـــاً مـــن التكامل في عمل الورشة، وقد ساعدني على هذا خلفيتي الأكاديمية واطّلاعي عـــلى أدبيات مناهج الفكر والتحليل الغربي (وبالمناسبة أحب أن أضم صوتي إلى الزميل أحمـــد عـــبد المجيد في أن أغلب من يتحدثون عن المنظور الغربي لم يقرءوا بتعمق في أمهات الفكر والحضارة الغربية).

ومن خلال مداخلتي في الجلسة المخصَّصة للورشة أردت أن أقول: إن الإسلام (أعنى القـــرآن والســـنة) يتضـــمن رؤية عامة للتاريخ من الممكن البناء عليها باستخدام مناهج التحـــليل الاجتماعي والتاريخي المختلفة سواء جاءت من الغرب أم لا. فإننا إذا ما راعينا أنـــنا نثق في المعرفة الإلهية المطلقة ونبغي قدرة تفسيرية أكبر على قراءة أحداث التاريخ والسياســـة فمـــا الضـــرر من استخدام مناهج اجتماعية مقدمة للبناء على الرؤية القرآنية الكـــلية؟ فأنـــا أرى أنه لا يمكن فهم الاختلافات في التراث الإسلامي إلا باستخدام مناهج سوسيولوجيا المعرفة وانطولوجيا الفكر ونظريات الـــ Epistemology المختلفة. ومثال بسيط على هذا فإن الفلسفة في المشرق الإسلامي انتهت إلى فلسفة سينوية عرفانية، وفي المغرب انتهت إلى رشدية عقلانية، وما قصدت رفض المدخل السنني على إطلاقه، وربما أن هذا الانطباع قد راود البعض وذلك بسبب حدة الخطاب ورفع الصوت أو بسبب ضيق الوقـــت المـــتاح لكـــل متدرب (مشكلة عامة) والذي قد لا يسمح بشرح أفكاري الأساسية وبـــلورتها. فمثلاً كنت أريد أن أشرح جدلية المنظور القرآني من خلال الاستشهاد ببعض الآيات وجدلية المنظور الخلدوني من خلال شرح مفاهيم الدورية، الخصوصية، والتغيير، ولكـــن لم يتسع الوقت. وكذا لم يتسع الوقت للرد على ملاحظات المتابعين وأرى أنه كان مـــن الأفضل بالنسبة لي أن أضع ما لدّى في مخطوط بحث أقدمه إلى الدورة وهو ما لم أستطعه لعوامل عدة، وفي النهاية أرى أن فوائد الدورة بشكل عام والورشة بشكل خاص كانت عديدة على المستوى الإنساني والمعرفي والفكري، وملأت فراغاً كنت أشعر به في دراستي بالجامعة الأمريكية بكل عالمها القيمي وأرجو أن نلتقي في دورات قادمة من أجل مزيد من الفائدة.

المدخل السنني ودراسة الظاهرة السياسية

أ. خديجة محمود خيرت

**السنن كظاهرة:**

فيمـــا يتعـــلق بالمجال الأول للدراسة وهو السنن، يمكن التعرض لبعض النقاط والتي أؤكد أنها غير كاملة وهى مجموعة أفكار محل البحث.

**١- تعريف السنن:**

- تعريفاً لغوياً / اصطلاحياً.

ووفقـــاً لـــــه فالسنن هي القوانين الكلية العامة التي تحكم الفعل الحضاري في ضوء اعتبارات الواقع وخصوص الحال سواء على الإنسان أو غيره.

**٢- الدليل على وجود السنن:**

- دليل من الخالق (الله) **﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾**.

- من الكون/ الإنسان:

نظرياً: توصل المفكرون على المستوى النظري إلى وجود سنن من التاريخ أو قواعد للحضارات.

تطـــبيقياً: عـــدم الـــتحكم المطلق للإنسان في الظواهر حوله مما يدل على تدخل قوى أخرى، كحدوث نتائج على غير ما يتوقع الإنسان رغم ضبطه للظاهرة.

**٣- التنقيب عن السنن والبحث في السياق الذي تأتى في إطاره السُّنَّة:**

من أين نستقي السنة؟

أ- **من القرآن:** يشار إلى السنن بأساليب منها:

الإشارة الصريحة.

الإشارة الضمنية.

الإشارة الإنشائية.

إذا المنهج القرآني ينقل من السرد التاريخي إلى التجميع.

ب- **من التاريخ:** والذي يمثل الفعل الإنساني متفاعلاً مع سنن الله في كونه.

كما أنه معمل تجريبي والتاريخ لا يعنى الوقوف على حدث أو شخص أو زمن ولكن العبرة منها.

**ج- من التراث.**

د- مـــن الإســـهامات الفكـــرية للمفكرين غربيين كانوا أو مسلمين: في فلسفة التاريخ وخصائص الحضارات.

و- من الواقع والاعتبار من الظواهر.

هـــذه مصـــادر أشرت إليها كأمثلة وليست جامعة لكل المصادر كما أن هذه المصادر تترابط وتتداخل في بعض الأحيان.

٤- **تصـــنيف السنن:** أعتقد أنه يمكن أن تعرض في هذا المجال تصنيفات متعددة:

- **تصنيف يقدمه د. سيف عبد الفتاح:**

سنن إلهية:الفعل الإلهي

سنن نفسية: الفعل الفردي المتعلق بالنفس.

سنن اجتماعية: الفعل الاجتماعي والجماعي.

سنن تاريخية: الفعل التاريخي – الحاضر – المستقبل.

سنن كونية: الأحداث الكونية.

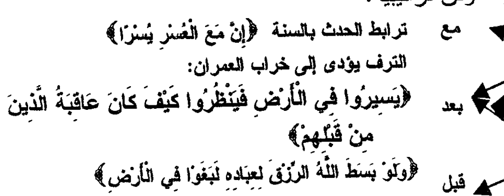
سنن بيئية: تفاعل تصنيفات السنن.

وأعتقد أنه تصنيف من حيث النوع

- **يمكن تصنيف السنن من حيث هي: كلية أو جزئية.**
- **وآخر من حيث هي: شرطية أو حتمية مطلقة.**

**٥. آلية السنن:**

تعمل السنن في منظومة وفق تراتيبية:



تتقاطع مع الآلية كونها شرطية أو حتمية من ناحية وكونها كلية أو جزئية.

٦. **خصائص السنن:**

التطور – الغلبة – التكرار – طابع الاستقبال – الاختلاف.

السنن كمدخل = مدخل سنني.

**السؤالان اللذان يثاران في الحديث عن مدخل سنني هما:**

(١) عـــند الحديـــث عن مدخل سنني يثار ما مدى توافق كلمة مدخل على المتاح أمامنا؟

وهل هو مدخل أم منظور أم منهج أم شئ آخر لا يرقى إلى ذلك؟

ونـــرى أن البحث والتنقيب عن السنن وتفعيلها والجهد البحثي في هذا الأمر سيصنع أمامـــنا الكـــم الذي يتيح لنا أن نصل إلى الصفة الصحيحة. وأرى أن ذلك جزء من التعامل مع موضوع السنن ولا يمكن بسببه الوقوف ورفض المدخل السنني.

هـــل إذا كان المدخل به من الأدوات ما يجعله يرقى إلى كلمة مدخل هل يصلح هذا المدخل لدراسة العلوم الاجتماعية بصفة عامة والعلوم السياسية بصفة خاصة ويرقى بديلاً عن مناهج غربية؟

يبين من خبرة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام أن آلية السنن قد تم تفعيلها في التعامل مع العلاقات الدولية، وهناك أمثلة على هذه السنن مثل:

التدافع الحضاري – التداول الحضاري – الإبدال الحضاري.. الخ

(٢) لماذا المدخل السنني؟:

١- انطلاقـــاً مـــن مـــنظور حضاري إسلامي وفى ظل الحديث عن الله – الكون – الإنســـان، فإنـــنا لا نعمل في فضاء، وإنما هناك قوة أخرى تتدخل بل وتفرض إرادتهـــا. هذه القوة تتمثل في الإرادة الإلهية، وبالتالي فإن تجاهل هذا الفاعل في الدراسات الغربية قد يكون السبب في العجز عن الوصول إلى قدر من الانضباط في العلوم الاجتماعية والسياسية تحديداً.

٢- الفهـــم: حيث يساعد المدخل السنني إذا جاز القول في فهم: الواقع – الوسائل – العواقب.

٣- التنــبؤ: لا يقصد بذلك القول بماذا سيحدث في المستقبل، ولكن ما سيترتب على فهــم العواقــب ومــن أجل بناء دراسات مستقبلية تحقق التواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل والتعرف على الفرص والتحديات.

٤- الاعتبار والتربية: فالسنن بالأساس مقرونة بالاعتبار

٥- الاستفادة منها لبناء الفعل الإيجابي المؤثر.

# تقرير عن المشاركة في ورشة العمل الخاصة بالمدخل السنني

أ. منال يحيى

يمكن رصد أبرز ملامح النقاش والجدل الذي دار بين المشاركين في الورشة في ثلاثة اتجاهات أساسية:

الأول: (ورغم قراءات متعددة حول السنن وتوظيفها في الدراسات السياسية ) رأى عدم صلاحية السنن أو "المدخل السنني" كأحد المداخل والاقترابات العلمية الذين يمكن أن ينـاظر غيره في العلوم الاجتماعية عامة والسياسية على وجه الخصوص، والحجة الرئيسية في ذلك هي ما يتسم به "المدخل السنني" من درجة عالية من عدم الوضوح والهلامية ؛ فليست هناك مقولات واضحة للمدخل السنني ولا إجراءات محددة يمكن للباحث أن يتبعها كما هو الحال في الاقترابات العلمية الحديثة المستخدمة في العلوم الاجتماعية مثل "اقتراب النظم / الاقتراب البنائي الوظيفي / اقتراب صنع القرار. . ." فالمدخل السنني ما زال يدور في إطار الكليات Meta narratives ..

الثاني: يرى صلاحية اعتبار السنن والتعامل معها كمدخل علمي أو اقتراب يناظر الاقترابات العلمية الأخرى المستخدمة في العلوم الاجتماعية بشكل عام والسياسية على وجه الخصوص.

الثالث: ويمثل الاتجاه الوسط بين الاتجاهين السابقين، حيث يرى عدداً من المميزات في وجود وتطبيق المدخل السنني في الدراسات الاجتماعية والسياسية، ولكنه في ذات الوقت يرصد عددا من الصعوبات والعقبات تقف حائلاً في هذا السبيل لا يمكن التغاضي عنها أو العمل دون تذليلها.

**وتمثل هذه الورقة الاتجاه الثاني من هذا الجدل:**

حيث ترى الباحثة أن المدخل السنني يصلح للاستخدام كمدخل (بمعنى اقتراب علمي) في الدراسات السياسية ويقف بصفته هذه مناظرا ومكملا لغيره من الاقترابات المستخدمة حاليا في حقل العلوم السياسية؛ وذلك رغم ما يقوله البعض من عدم وجود مقولات وإجراءات واضحة له — بمعنى آخر فإنه يمكن العمل في إطار ما تم إنجازه بالفعل في المدخل السنني — فهناك شئ من الإجراءات الواضحة يمكن الاستعانة بها، ويمكن أن

يـــترك للـــباحث — فـــي ضوء موضوعه — أن يجتهد في وضع المزيد من الإجراءات المنضـــبطة عـــلميا، ومـــثال على ذلك تجربة د. إبراهيم البيومي غانم في دراسته حول "الأوقـــاف والسياسة" والتي عرض لها ضمن أعمال الدورة. ونقدم فيما يلي مثالاً يوضح ويدعم هذا الرأي:

**مـــثال:** يمكـــن الاســـتفادة من المدخل السنني في دراسة الصراع العربي الإسرائيلي (كأحد الموضوعات المنتمية لحقل العلاقات الدولية) وقد يتم ذلك كالتالي:

١. نـــبحث فـــي القـــرآن والسنة النبوية عن سنن الصراع عامة وسنن الصراع بين المســـلمين وغيرهم وبين المسلمين واليهود.. فنجد-مثلا- أن الله عز وجل يقول في كتابه العزيز ﴿وَأَعِـدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَـدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ(٦٠)وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ(٦١)﴾ (الأنفال ٦٠،٦١) ونلاحظ أن إعداد القوة قـــدر الوسع تُبع مباشرة في الآيات باحتمال جنوح العدو للسلم، وكأن إعداد القوة سوف يتلوه -غالباً- جنوح العدو نحو السلم.

٢. نـــنظر في الأرض، في التاريخ والتجارب السابقة ويمكن أن نتحدث في هذا المقام عـــن نظـــرية مقاومة الاستعمار، ومفادها بإيجاز وجود صراع بين طرفين غير متكافـــئي القـــوى: طـــرف محـــتل، وطرف محتلة أرضه، وهنا تقوم استراتيجية المقاومـــة لا عـــلى هزيمة العدو عسكريا وإنما على تكبيده من الخسائر ما يفوق احتماله وجعله يدرك أن بقاءه في الأرض سوف يكلفه أكثر بكثير مما سوف يحقق مـــن مكاســـب.. وهـــذا هـــو مـــا حدث في العديد من تجارب المقاومة الناجحة (الجزائر)، جنوب لبنان، فيتنام...وغيرها.

٣. من(١،٢) يمكن تحديد المسار الواجب اتباعه لحل الصراع العربي الإسرائيلي أو لاسترداد الحق العربي.

وهكـــذا فإن الأمثلة المبّسطة السابقة تدل على أنه على الرغم مما يأخذه البعض على المدخـــل الســـنني من عدم وجود مقولات وإجراءات واضحة، إلا أنه يمكن استخدام هذا المدخـــل كاقـــتراب علمي في الدراسات السياسية خاصة، والاجتماعية عامة، وذلك دون الانتظار حتى تكتمل عملية التنظير للمدخل، ويمكن أن يتم التطوير في المدخل من خلال

مـــا يتضـــح مـــن قصور فيه أثناء عملية التطبيق، وترى الباحثة أن إعداد قوائم بالسنن القرآنية سوف يمثل عوناً كبيراً لباحث العلوم السياسية في سبيل استخدام هذا المدخل؛ ذلك أن اســـتخراج الســـنن من القرآن والسنة النبوية يحتاج مهارات وأدوات خاصة لا تتوافر عادة لباحث العلوم السياسية.

## الدراسة من مدخل سنني
## "العلاقات الدولية نموذجاً"

تقديم: أحمد محمد مرسى خطاب

### نحو تصور للدراسة السننية:

وفق عناصر الرؤية العامة للسنن يمكن لنا بناء التصور الآتي، متأثراً بل مهتدياً بالركائز القرآنية، لذا فإن بناء التصوير يأتي من شرح النقاط التالية:

أ- سمات رؤية الظاهرة الدولية من خلال السنن

ب- سمات العملية البحثية السننية

ج- المنظومة السننية

### أ- سمات رؤية الظاهرة الدولية

إن المتأمل في المعالجة القرآنية للعديد من الظواهر السياسية، لا سيما الدولية، وكذلك مع مراجعة الأعمال التراثية للمفكرين المسلمين الذين تفاعلوا مع الواقع والقرآن، يوضح بأن هناك سمات مميزة للرؤية التي تتعامل بها السنن مع الظاهرة الدولية وهى:

(١) الظاهرة الدولية هي نتاج تفاعل بين الأبعاد الداخلية للفواعل المؤثرين في الظاهرة وبين الأبعاد الخارجية، ويظهر ذلك في تناول القرآن لظهور سبأ كقوة دولية في العالم:

﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ(١٥) فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَى أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ(١٦) ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ(١٧) وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ(١٨) فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ(١٩)﴾ ( سورة سبأ، الآيات من ١٥ ـ ١٩).

وكذلك فإن الماوردي قد ركز، في تحليله للتأثيرات الخارجية على اقتصاد الدولة، على مدى الاستجابة الداخلية لهذه التأثيرات.(*)

وعلى ذلك فإن دراسة قضية أو ظاهرة دولية ما من منطلق مدخل السنن لابد وأن تأتى كنتيجة لدراسة القضية على عدة مستويات داخلية وإقليمية ودولية، وهى المستويات التي ساهمت تأثيراتها في بروز الظاهرة أو أثرت الظاهرة عليها، وذلك بصورة متوازنة.

(٢) الظاهرة الدولية هي نتيجة لتفاعل سياسات الفاعلين ليس على المستوى الرسمي الظاهر، إذا جاز لنا أن نستخدم لفظ الظاهر فحسب، بل هي نتاج التفاعل بين مستويين للتفاعلات السياسية؛ الأول مستوى تفاعل السياسات الظاهرة، الثاني مستوى تفاعل السياسات الباطنة بين الفاعلين الدوليين في الظاهرة السياسية. ويظهر ذلك في تناول القرآن لقضية مسجد الضرار. وعلى ذلك فإن دراسة الظاهرة السياسية الدولية يجب وأن تأتى على مستويين الأول يدرس الظاهرة الدولية على المستوى الظاهري الرسمي والثاني دراسة الظاهرة على المستوى الباطني. وهكذا تأتى المحصلة النهائية للدراسة نتاج تفاعل الدراسة على المستويين، وقد تثير دراسة الظاهرة بهذا الشكل قضية هي مدى كون الدراسة بهذا الشكل تنمية لعقلية المؤامرة. فقد يرى البعض أن عدم توافر المعلومات عن المستوى الباطني للظاهرة قد ينمى الافتراضات الظنية غير القائمة على دليل مما ينمى لدى الباحث عقلية المؤامرة، ويُردّ على ذلك بأن تجنب الوقوع في عقلية المؤامرة لا يعنى الاستناد إلى عقلية الغفلة في التحليل. أما أن البحث في هذا المستوى لن يبدأ في حالة وجود حد أدنى من المعلومات بل لابد من توافر هذا الحد الأدنى من المعلومات تامة الدقة عن تفاعلات هذا المستوى، ومن ناحية أخرى فإن الاستعانة بما يتوافر من معلومات عن هذا المستوى من التفاعلات ومع جمع أكبر قدر من المعلومات الصحيحة عن الجوانب المختلفة الواضحة من الظاهرة يمكن إلى حد كبير -إذا ما وضعت الثوابت التي تحكم العلاقة بين الفاعلين الدوليين الذين ساهموا في تشكيل الظاهرة – من تفعيل المدخل السنني في هذا المستوى أيضاً.

---

( *) حيث قام الباحث بأعداد تحليلات نصوص لعدد من الأئمة:-
-الغزالي (سر العاملين)، الماوردي (تسهيل النظر وتعجيل الظفر)، الطرطوش (سراج الملوك).

ولا يجب أن ننسى النموذج، الذي بناه الغزالي في «سر العالمين»، للسياسات الخارجية للدولة على مستوييها الظاهري والباطني وكيف تكون المحصلة النهائية لتفاعلهما؟ ومتى يتقاربا أو يتباعدا كأحد الأسس المستعان بها في تحليل الظاهرة الدولية؟

(٣) عالج القرآن الكريم الظاهرة السياسية عموماً والدولية خصوصاً من منظورين: منظور كلي ومنظور جزئي، وواضح أن معالم الظاهرة ما هي إلا تفاعل بين آثار جريان السنة الكلية وآثار جريان السنة الجزئية، ويتضح ذلك جلياً في تناول القرآن للآثار الدولية لظاهرة النفاق وبالتالي فإن المدخل السنني لدراسة الظاهرة الدولية لابد وأن يتم تفعيله على مستويين كلي وجزئي بصورة متفاعلة.

**ب- سمات العملية البحثية:**

إن العملية البحثية تتسم بعدة سمات نبعت من النموذج المعرفي الإسلامي، إذ أن الإسلام كدين يطرح نظاماً للحياة يبدأ حديثه للفرد بفرض أن الحياة كلها مساحة زمنية محدودة يقوم فيها الإنسان بعملية بحثية كبرى تدور أهدافها حول هدف أكبر هو الوصول إلى الحق، الحقَّ في كل شئ. إن هذا الهدف الكبير هو المحدد الأول لأي هدف بحثي يقوم به الباحث من خلال المدخل السنني المستند إلى هذا النموذج، وذلك الذي يسم العملية البحثية بعدة سمات.

**١- العملية البحثية هي عملية تفاعل بين الإنسان وبين العلم الإلهي:**

فعناصر وظروف تكون الظاهرة الإنسانية هي عوامل وعناصر لا يمكن حصرها، تتداخل فيها -كما يرى الإمام الغزالي- كوامن النفس البشرية والظروف البيئية وبالتالي لا يمكن حصر مجموعات السنن التي تسير حركة الظاهرة الدولية وتطوراتها حصراً تحكمياً حيث إن هذه السنة تتواجد في مجال العلم الإلهي اللانهائي والذي يأتي القرآن -كتاب الله المعجز- ليطرح سماته، فهو -كما يرى الإمام الشعراوي- متجدد العطاء الحضاري لكل جيل وبحسب ظروفه الحضارية[1] وعلى ذلك فإنه يمكن القول:

- إنه لا يمكن الحديث عن حصر كافة السنن التي تحكم الظاهرة الإنسانية والتي تتواجد في القرآن؛ إذ أنه كتاب لا تنقضي عجائبه.

---

(١) محمد متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي، «الخواطر» الجزء الأول، مطبعة الأخبار، ١٩٩٦.

- إن العمـــلية البحـــثية المتفاعلة مع الواقع من خلال القرآن عملية دائمة مستمرة، حيـــث إنها دائماً ما تنتج لكل جيل يقوم بها عطاءً سننياً جديداً دون حدوث أدنى تناقض أو تضاد حقيقي بين السنن المتتالية.

٢- **العملية البحثية ذات مرحلتين وترنو إلى تحقيق أعلى درجات الدقة:**

فلما كان الإطار الثقافي الإسلامي ينظر إلى العملية البحثية سواء الكبرى أو العمليات البحثية الفرعية في كل مجال، كقضية أمام ساحة القضاء ويعمل الباحث فيها كقاضي فإن العملية البحثية لابد وأن تأتي على مرحلتين.

الأولى: تتمـــثل فـــي الـــبحث في صحة المعلومات أو المادة العملية التي سيتم إعمال المدخـــل الســـنني فيهـــا، فكمـــا يرفض الإسلام إلقاء الأحكام دون بينة فهو يرفض أيضاً الوصول إلى نتائج بحثية بناء على معلومات لا تتوافر فيها الدقة المطلوبة. ويشرح القرآن الكريم العملية البحثية والوصول إلى حكم فيها **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.**

المرحلة الثانية من البحث هي التي يتم فيها إعمال المدخل السنني في المعلومات التي تأكدت صحتها.

## ج- المنظومة البحثية السننية

هـــذا، وقـــد أوضـــحنا عناصر الرؤية العامة للسنن وسمات الظاهرة الدولية والعملية البحثية فإنه تأسيساً على نفس المنهج الذي حددنا به هذه السمات يمكن أن نوضح تصوراً نظرياً لاستخدام السنن من خلال زواياه المختلفة.

أولاً: الـــنظر إلى السنن التي تحكم الظاهرة كمنظومة. وتجد هذه الجزئية لها مكاناً في القرآن الكريم، فكما يرى الإمام محمد متولي الشعراوي أن القصص القرآنية لم تأت كلها كامـــلة إلا فـــي سورة "يوسف" بل أتت في صورة ومضات ومشاهد متنوعة عبر القرآن بأكمله؛ ويرجع ذلك -كما يرى الإمام- إلى أن الله (تعالى) أراد أن يعطى لرسوله العظة والسنة من كل موقف بحيث تلائم كل سنة موقفاً معيناً يعايشه الرسول يتشابه مع الموقف الـــذي تحكيه القصة وتنطبق عليه السنة، وهكذا فإنه -كما يرى الإمام – إذا قمنا بتجميع هـــذه الومضات بصورة متفاعلة وليس تجميعاً تراكمياً يتضح لنا من ناحية القصة بأكملها -ومـــن ناحيـــة أخـــرى- كيـــف سارت سنن الله في خلقه. ووفقاً لمنهج سياسة الاعتبار

والاســتثمار الذي يوضحه الإمام في أن الاعتبار يتعلق بفهم السنن، والاستثمار باستثمار هذه السنن[1] فإنه يمكن النظر في السنن التي تحكم الظاهرة السياسية الدولية –والتي كثيراً مـــا أتـــت في القرآن كسنن– كمنظومة متفاعلة الأجزاء، إلا أن لهذه المنظومة– وفق ما شرحنا في طبيعة السنن والعملية البحثية– سمات خاصة–أبرزها:–

أ– أنهـــا مـــنظومة تتشكل من "سنن كبرى قيمية"، "سنن كلية عامة"، "سنن فرعية". أما "السنن الكبرى القيمية" فهي السنن التي تحكم أية منظومة سننية، وهذا ما يلاحظه أي بـــاحث في كتب التراث في تناول الظاهرة السياسية عموماً والدولية خصوصاً، وهذه السنن ترتبط بالقيم الكبرى للحضارة الإسلامية مباشرة، فنجد الاعتدال والتوازن وقد ارتبطا بالعدل، ونجد التدافع بالعمران ونجد سنة التعدد الإنساني تقيم التوحيد الإلهي.

إن هـــذه الســـنن هـــي التي تتفرع منها كافة "السنن الكلية" والتي تتفرع منها "السنن الفـــرعية" بدورهـــا، أي أنهـــا تمـــثل بؤرة الشبكة السننية في المنظومة. فنظرة إلى الماوردي والطرطوشي تدلل على ذلك[2] فقد اعتبر الماوردي "الاعتدال" كسنة القائم عـــلى العـــدل هي السنة الكبرى ومنها يستنبط سننه الكلية كسنن التوازن الاقتصادي والـــتوازن على التصعيد الإداري وهكذا.. وكذلك لدى الطرطوشي التوازن السياسي كسنة لتطوير النظام الحاكم.

إنهـــا منظومة مفتوحة: وهى سمة ترتبط بالعملية البحثية في استكشاف السنن. وبداية لابد من الاعتراف بأننا في هذا المدخل لا نقوم بوضع سنن، بل كما قلنا سابقاً نسعى لاستكشـــاف الســـنن من خلال تفاعل الباحث مع الكتاب المنظور "الكون والظواهر"، ومن خلال الكتاب المسطور "الوحي" انطلاقاً من: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ ( الأنعام:٣٨) وهكذا فإن تلك العملية البحثية تفرز مع كل تطور حضاري سنناً جديدة تـــتلاءم مع الأفعال الحضارية الجديدة التي تضاف إلى الظاهرة، وبالتالي فهي غالباً تـــأتى في شكل فرعى، وتكون سنناً جزئية إذا ما كانت الظاهرة جديدة. وهكذا تدخل الســـنن الجديـــدة فـــي علاقات مع السنن القائمة في المنظومة السننية للظاهرة محل الدراسة وبالتالي فهي منظومة منفتحة دائمة لاستقبال سنن جديدة.

---

(١) محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، «الخواطر» تفسير سورة الروم الجزء، الأخبار ١٩٩٨.

(٢) من كتابي سراج الملوك للطرطوشي، تسهيل الظفر، قام الباحث بتحليلهما، مرجع سابق.

**ووفق المخطط التالي تعمل المنظومة السننية**

**أولاً:** السنن تتكون من الشرائط (العواقب)

أ- إن عواقب السنة على مستوى العوامل تصب في شرائط سنن المكونات.

ب- إن عواقب السنة على مستوى المكونات تصب في شرائط سنن الجوانب المختلفة.

ج- إن عواقب كل سنة لكل جانب توضح:

١- وصف الظاهرة بشكل تفصيلي على صعيد كل جانب

٢- سيناريوهات تطور هذا الجانب

د- لما كان بين جوانب الظاهرة المختلفة مجموعة من العلاقات تبدأ على مستوى المكونات، فتأتي هنا "سنن الروابط"، وهى السنن التي تحكم العلاقات بين جوانب الظاهرة المختلفة، وبالتالي فهي من ناحية تحكم تفاعلات الظاهرة داخلياً، ومن ناحية أخرى توضح تطور الظاهرة ككل؛ حيث إن هذه السنن تصب في شرائط السنة الكلية التي تحكم الظاهرة بشكل عام، وتأتى السنة القيمية الكبرى كعامل مشترك يحكم الظاهرة والعلاقات الدولية ككل.

فمثلاً التدافع سنة قيمية تحكم العلاقات الدولية ككل، وكذلك تحكم ظاهرة جزئية كالعلاقات الأمريكية الأوربية مثلاً وتكون السنة الكلية هنا "في الظاهرة"

كلما كان التدافع أقرب للتعاون استقرت العلاقات، فنجد تطبيق ذلك على العلاقات الأمريكية الأوربية.

أو كلما حقق التدافع في العلاقات مصالح وحقوق كافة الأطراف أدى إلى استقرار في العلاقات وإلى علاقات أقرب للتعاون.

أو كلما حقق التدافع في العلاقات عدم تكافؤ في الحقوق والمصالح كلما استقرت في علاقات أقرب للصراع "العلاقات بين العالم الأول والعالم الثالث "

**ثانياً:** إن كافة مستويات السنة الفرعية تشكل المترتبات الواقعية بين السنة الكلية وبين الواقع التطبيقي لكل ظاهرة، وتشكل السنة الكلية ومستويات السنة الفرعية مترتبات السنة القيمية الكبرى في الواقع التطبيقي للعلاقات الدولية.

**ثالثاً:** إن استكشاف السنن عبر التفاعل مع الواقع سواء الحالي أو التاريخي كظاهرة من خلال الوحي لا يتأتى إلا ببداية البحث كمنظومة سننية تحتوى على سنن قيمية وسنن

كــلية عامـــة، ثــم الاختــبار في الواقع لاستكمال المنظومة وبالتالي استكشاف مسارات الظاهرة.

**رابعـــاً**: تفعيل سنة الطلاقة والحديث هنا على المستوى الثاني من سنن الطلاقة ويمكن تفعيل هذه السنن في إطار المنظومة السننية من الزوايا التالية:

أ- إن تفعيـــل هذه السنن يأتي من الإشارة الإلهية لها في قوله تعالى: **﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾** (البقرة:٢٤٩).إن الآية الكريمة تشير إلى أن الفئة القليلة يمكـــن لها أن تهزم الفئة الكبيرة ولكنها من ناحية أخرى ليست دائمة مضطردة وإن كـــانت كـــلمة "كم" تدل على الكثرة إلا أنها لا تشير إلى الديمومة والثبات، ولقد حلل الإســـتراتيجيون العديـــد مـــن حـــالات سنن الطلاقة في المجال العسكري (الحرب) بخصوص حالات المعارك التي تشير لها الآية، ورغم محاولاتهم لوضع قانون لها إلا أن كثيراً منها تأتى دائماً لتخرق هذا القانون(١) وتظهر حالة طلاقة أخرى لتحكم حالة هزيمة الفئة الكبيرة من الفئة الصغيرة.

ب- إن تـــلك المـــنطقة مـــن السنن، والتي تأتى متعددة متنوعة، هي التي يسميها البعض الصـــدفة أو لعبة الأقدار، وهذا ما لا يعترف به النموذج المعرفي الإسلامي حيث إن الصـــدفة ما هي إلا قيود على الحرية الإنسانية التي تفترض المسئولية الإنسانية في الدنيا والآخرة.

ج- إنـه كمـا كـانت تلك السنن تحكم الظاهرة في الماضي، فإنها يمكن أن تحكم الظاهرة في المستقبل.

---

(١) انظر في محاولات تحليل الهجوم الألماني على سد ماجينو، الحرب الصينية الأهلية، حرب فيتنام، حرب أكتوبر

# القسم الثالث

# المحـــاضرات العامـــــة

# الموضوعية والتحيز وأزمة المنظور العلماني: رؤية معرفية

أ.د. عبد الوهاب المسيري

أجد أن الاهتمام بالأمثلة والقصص مسألة هامة للغاية من الناحية التربوية، وهي مسألة منهجية أيضاً لأنها الانطلاق من الخاص إلى العام وليس من العام إلى الخاص، وهذه إحدى المشاكل الكبرى التي سنتحدث عنها فيما بعد.

إن العلوم الإنسانية في الغرب، وبالتالي العالم العربي- فنحن تابعون إدراكياً لهم-، في منافسة مع العلوم لطبيعية بمعنى إذا كانت العلوم الطبيعية دقيقة، فنحاول أيضاً أن تكون العلوم الإنسانية دقيقة، وإذا كانت العلوم الطبيعية محايدة فنحاول أن تكون العلوم الإنسانية محايدة، وإذا كانت العلوم الطبيعية تحاول أن تصل إلى القانون العام مثل أن الحديد يتمدد بالحرارة أو الماء يغلى عند درجة مائة، العلوم الإنسانية أيضاً تحاول أن تصل إلى مقولات عامة مثل «البقاء للأصلح»، أو «صراع الطبقات هو الذي يحرك التاريخ»، «حتمية انتصار الطبقة العاملة»، ستجدون أن هناك محاولة من جانب العلوم الطبيعية للوصول إلى قوانين. والدراسات الأدبية واللغوية تحاول أن تنهج نهج العلوم الطبيعية هذه المحاولة في حد ذاتها متحيزة لأنه إذا كانت العلوم الطبيعية تتعامل مع عالم الأشياء فالعلوم الإنسانية تتعامل مع عالم الإنسان، فكيف يمكن أن نطبق المنهج الذي يستخدم في دراسة القرد أو الفراشة، أو أن نأخذ هذه المقاييس ونطبقها على الإنسان. يسمون هذا وحدة العلوم، ووحدة العلوم ترى أن هناك علماً واحداً، هذا العلم ينطبق أو هذا المنهج العلمي ينطبق على الأشياء وينطبق على الإنسان، بمعنى أن هناك قانوناً واحداً يسرى على الطبيعة والإنسان معنى ذلك أن الإنسان كائن طبيعي أي أنه خاضع للقوانين الطبيعية بمعنى أنه جزء من الطبيعة، وهذه رؤية لابد أن ندركها، فلابد أن ندرك أن هذه المقولة تجسد رؤية وموقفاً وليست مطلقة بمعنى أنها لا بد أن تخضع للاجتهاد. في الواقع أي منهج عادة يستند إلى رؤية معرفية والبعد المعرفي هو أيضاً البعد النهائي والكلي، ما معنى كلمة نهائي؟ وما معنى كلمة كلي؟ هناك أسئلة كلية وأسئلة جزئية فمثلاً لو أنني أبحث عن فندق (ما) يمكن أن أسأل أين يوجد فندق كذا؟ هذا سؤال مهم. في هذه اللحظة يكون أهم سؤال في حياتي هو العثور على ذلك الفندق لكن لا يمكن أن تسمى هذا سؤالاً نهائياً بمعنى أن حياتي كلها تدور حول البحث عن الفندق، وإلا لو كانت المسألة كذلك

فمن الأجدر أن تكتبوا اسمي في صفحة الوفيات لأن هذا يعنى أنني قد مت دون أن أدرى، ولكـــن من الممكن وأنا آخذ السيارة في طريقي إلى الفندق أن أبدأ السؤال: لماذا أتينا إلى هـــذا العالم؟ هل مثلاً أن أحضر هنا وأتحدث معكم مسألة لها قيمة أم ليس لها قيمة؟، هل يحدث تواصل بين الإنسان وأخيه الإنسان؟ أم أن كل إنسان عالم خاص سجين ذاته منقطع عن غيره؟.

هـــل الإنسان كائن مادي محض؟، أم في داخله عناصر أخرى غير مادية؟، هذه هي الأســـئلة النهائية والكلية، بمعنى أنها الإطار العام والكلى لكل شئ، ونهايته بمعنى أنه لا توجـــد أسئلة وراء هذا، سؤال عن فندق ما أو السيارة بها بنزين أم لا؟ أسئلة هامة لكنها ليست في شمول ولا كلية ولا نهائية الأسئلة الأخرى، فكل منهج يحتوى على بعد معرفي، أي يجيـــب على الأسئلة الكلية النهائية وعندما كنت في كلية البنات كنت أميل إلى تبسيط الأمـــور، كنت آخذ أبسط شئ «تعالى لي يا بطة». حتى نتبين هذه العبارة الخفيفة تحتوى عـــلى بعـــد كلى ونهائي، فيها رؤية للآخر، فيها رؤية للإنسان، هناك مساواة بين المرأة والـــبطة، أيضاً الإنسان والطبيعة، ستجدوا أنها تحتوى على إجابة للأسئلة الكلية والنهائية ولكـــن مـــتخفية تمامـــاً، نفس الشيء موجود في الإعلانات التليفزيونية، مسألة البنات في الإعلانـــات مـــن الواضـــح أنهن يخدمن هدفاً، الذي أخرج الإعلان في ذهنه صورة عن الإنســـان هـــذه الصـــورة أن الإنسان أساساً مستهلك للسلع، وأن الجنس حافز قوى عند الإنســـان فـــإن وظف الجنس في توجيه الإنسان نحو مزيد من الاستهلاك لربحت الشركة المنـــتجة ونفـــس الإنسان دخلت عليه السعادة الغامرة لأنه حقق ذاته فكما أقول كل ما هو إنســـاني أي كل ما صنعته يد الإنسان يجيب على الأسئلة الكلية والنهائية، ومن ثم العقلية الـــنقدية بشـــكل عـــام والعقـــلية النقدية الإسلامية بالذات لا بد أن تبحث عن البعد الكلى والنهائي، هذه الإجابة الكامنة في أي فعل إنساني.

ولكـــن عادة أي فعل حضاري في معظم الأحيان لا يدرك أن هناك بعداً كلياً ونهائياً، من أخرج الإعلانات التليفزيونية هذه لا يدرك أنه قد اختار رؤية ويرى أنها مسألة طبيعية وعاديـــة، حـــتى كلمة عادى في العامية المصرية عندما نسأل عن شئ يقول لنا «عادى» أذكـــر مرة طلبت إلى جارة أن أشترى لها سلعة من السوق من نوع معين فذهبت للبقال، فســـألني أي نوع، فاستخدمت تعبير «عادى» فوجدته أحضر شيئاً منها بسرعة لا أعرف

أي نـــوع ولكـــن وجـــدت أن كـــلمة عـــادى هذه تحل مشاكل كثيرة وتخبئ أشياء كثيرة فاستخدمتها فحليت لنفسي المشكلة.

نـــأتي لمســـألة «الموضـــوعية»، فتســـمع «أنـــا رجل موضوعي» وأن هذه دراسة «موضـــوعية»، ولكن إذا كان الدراسة تتضمن تفسيراً فإنه لا يمكن أن يكون موضوعياً، أنـــت فكـــرت واجـــتهدت والاجـــتهاد بطبيعته ذاتي، بمعنى أنه ما أتى به في كتابه هي اجتهادات وليست قوانين علمية وبالتالي لا تنطبق عليها كلمة «موضوعي»، ولكن الكلمة حققـــت مـــن الشيوع الكثير بحيث أنه يعتقد أنه نوع من أنواع الكفر إذا قال الإنسان إنني غير موضوعي، بالمناسبة كتبت سيرتي الذاتية أسميتها: «رحلتي الفكرية: سيرة غير ذاتية وغيـــر موضـــوعية» لكي تسترعى انتباه الناس بمعنى أنه لا يمكن وأنا أنظر لنفسي أن أكـــون موضـــوعياً، وفى نفـــس الوقت أنظر لنفسي ليس باعتباري فرداً ولكن باعتباري مفكـــراً، وقـــد حولت نفسي إلى موضوع أقدم نفسي للشباب وتجربتي «سيرة غير ذاتية وغيـــر موضـــوعية» فـــي الواقع قولي هذا ينم عن شئ من التواضع إنني لم آت بالكلمة الفصـــل فيقـــال لـــك «رؤيـــة موضوعية»، وراء هذا الموقف هناك رؤية خاصة بالعقل وبـــالواقع وبالعلاقـــة بينهما ما هي جوهر هذه الرؤية؟ أولاً كما علمونا أن العقل صفحة بيضـــاء ترتسم عليها كل المعطيات المادية والحسية، وهذا أول منطلق للموضوعية، فكلنا عندنا عقول، والعقول عبارة عن صفحات بيضاء تشمل كل شئ، ومن ثم من المهم تراكم هـــذه المعطيات أكبر قدر من المعطيات وبعد ذلك من خلال تلاحم تصبح المسألة صورة موضوعية، طبعاً أنا أعتقد أن هذا خلل وأضرب أمثلة، عندما نستجيب للواقع يستحيل أن نستجيب له بدون شئ مسبق ويمكن أن يكون سيدنا آدم هو الوحيد الذي خلق فنظر للواقع بـــدون أي ذكـــريات، بدون أي صور مسبقة، ،اعتقد أنه بعد أن أكل التفاحة، حزت هذه المسألة في نفسه كثيراً فأصبح لا ينظر إلى التفاح وإذا رآه يتضايق لأن ا لتفاح هنا تحول إلى رمـــز، نحن طبعاً نولد في وسط عالم من الرموز والأشواق والأحزان والتميزات ولا نـــدرك الواقـــع كصفحة بيضاء هذه مسألة يمكن أن أضرب عليها عشرات الأمثلة، حينما عـــدت من الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦٩م أستاذاً في جامعة عين شمس، فدخلت المدرج فوجدت عدداً هائلاً من البنات يلبسن فساتين في غاية الجمال ويضعن مكياجاً وما إلى ذلـــك، في حين إنني عندما سافرت من مصر عام ١٩٦٣م لم تكن البنات يفعلن ذلك وفى أمـــريكا كان نفس الشيء البنات يأتين المحاضرات في ملابس عادية وفى الحفلات

يلبسن السواريه، فلما رأيت هذا المنظر في مصر خرجت من المدرج وتصورت أن هذه حفـــلة، فكان هناك ولد خرج جرياً ورائي ليسألني هل أنت المحاضر؟ فقلت لـــه نعم أنا الدكـــتور المســـيري ولكـــن يـــبدو أن هناك حفلة، فقال: لا توجد حفلة ولا شئ، ومن ثم الصـــورة الإدراكيـــة أو الخـــريطة الإدراكيـــة التي كانت في ذهني أثرت على رغم أن المعطيـــات الحســـية جـــاءت ووضـــعت وسجلت، لكن الخريطة المعرفية المسبقة –التي استبعدها تماماً– صورت أن هذا احتمال يكون «حفلة» ومن خلال نصيحة الطالب لي بأن هـــذه محاضـــرة ظهـــرت خـــريطة معرفية جديدة في ذهني تبين أن هذه «محاضرة» لا «حفـــلة» والاثـــنان الحدود بينهما غير محسوسة، فكما ترون الإنسان عندما يدرك الواقع يدركـــه من خلال خريطة مرجعية، مثلاً لو سألنا شخصاً يتحدث اللغة العربية وقلنا له ما الفـــرق بيـــن «بـــس» و «باص» سيقول أن الأولى تنتهي بحرف السين والثانية بحرف الصـــاد، فإذا سألنا أمريكياً عن الفرق بينهما، سيقول أن الأولى فيها حرف «A» والثانية فيهـــا حـــرف «U»لأن السين والصاد غير موجودين عنده في خريطته الإدراكية فهناك خـــريطة معـــرفية في عقل الإنسان ويدرك الواقع من خلالها، وبالتالي فإن تصوير العقل الإنســـاني كمســـألة ســـلبية تُتلقى غير حقيقي، العقل الإنساني يعيد صياغة الواقع حينما يستوعبه ويجب ألا تسبب لنا الحزن بمعنى يجب ألا نخلص من هذا أن المعرفة مستحيلة لأنـــه فـــي نهاية الأمر كما حدث في مسألة الحفلة أنني صححت رؤيتي وعرفت أن هذه محاضـــرة وليســـت حفلة وتواصلت بعد ذلك مع الطلبة والطالبات، فالمسألة كما ترون لا تســـبب الحـــزن في الواقع أنا أزعم أن الرؤية الأولى،هي رؤية دنيئة للعقل الإنساني لأن معـــنى ذلك أن عقل الإنسان يشبه آلة التصوير، لا يوجد فيه إبداع، ولا يوجد فارق بينه وبين آلة التسجيل وهكذا، فإذا سجل كل شئ فهو لا يختار ولا ينتقى ولا يبدع.

بينما العقل الإنساني الذي يختار ويكبر ويهمش وينتقى هو عقل مبدع، فيجب ألا يسبب لـــنا ذلك الحزن. مثل آخر على كذب الموضوعية، نفترض أن هناك حدثاً «جريمة قتل»، ولدينا اثنان من المخبرين ووجدا مسدساً ومحفظة وزراراً أخضراً، والمخبر الأول قال إنه من الواضح أن الجريمة تمت بمسدس وأن من ارتكب الجريمة كان يرتدى قميصاً أخضر وأن الهدف كان السرقة، أما الثاني الموضوعي دخل وقال إن سعة الغرفة كذا × كذا وأن ارتفاعهـــا كـــذا ويوجد بها ١٥ كرسي وعمر الرجل ٥٢ سنة وابتدأ يضيف معلومة على معلومة، طبعاً المخبر الثاني يضلله، بمعنى أنه تظل هناك المسائل الهامة والأساسية وهي

أهميــة الــتفكير، أن ننتقى التفاصيل المهمة ونربطها وهذه كلها بالمناسبة عمليات عقلية إيجابيــة إبداعية وليست سلبية، أما المخبر الثاني فقد تلقى كل المعطيات وبالمناسبة عملية انتقاء المعلومات تتم على أساس الخريطة المعرفية أو النموذج المعرفي الذي يحتوى على الأســئلة الكــلية والنهائية، فالمخبر الثاني يرى أن مهمة الإنسان هي أن يسجل كل شئ، المخــبر الأول يــرى أن مهمة الإنسان أن يبحث عن العلاقات الهامة في الواقع والأشياء الهامة.

الافتراض الثاني في الموضوعية -وبالمناسبة أسميها الموضوعية المكثفة أو الببغائية فــي مقابل الموضوعية الاجتهادية- أن الواقع بسيط، وأن العقل قادر على تسجيل كل ما فــي الواقع بسلبية شديدة، ورأينا بساطة العقل وبساطة الواقع فهناك افتراض أنه يمكن أن نكون موضوعيين، طبعاً النموذج المعرفي الغربي كان مبنياً على مسألة الموضوعية هذه، كــان هناك تصور أن العقل القادر على تسجيل كل شئ سيسجل كل شئ وتتراكم المعرفة تدريجيــاً إلى أن نعــرف كل شئ لدرجة أنهم في القرن ا لتاسع عشر تصوروا أنهم في خلال ٣٠ أو ٤٠ سنة سيعرف الإنسان كل شئ على الإطلاق، حيث بدأت المعرفة تتسع فتصوروا أن رقعة المعلوم سوف تتسع ومن ثم رقعة المجهول سوف تنكمش لكن ما حدث أن رقعــة العــلوم كانت تتسع في وقت تتسع فيه رقعة المجهول بمتتالية أكبر، فكما نرى المشروع الغربي كان مبنياً على هذه الموضوعية، على ما أسميه العقلانية المادية، ما هي العقلانية المادية؟ سنجد أن النموذج الكامن وراء فكرة العقل هنا هو النموذج المادي الذي يســاوى بيــن الإنسان والطبيعة، بالمناسبة صفات الطبيعة في الخطاب المعرفي الغربي حيــنما تجــردها ستجد أنها تماماً صفات المادة بمعنى أن الطبيعة مكتفية بذاتها، الطبيعة خاضــعة للقوانين الكامنة فيها، الطبيعة لا يمكن تجاوزها وهكذا نجد أن هذه هي بالضبط تعريفات المادة في الخطاب الفلسفي الغربي، وأن كلمة طبيعي هي محاولة لعدم الإفصاح عن وجهها الحقيقي، ولذلك أقترح عندما نتحدث عن الطبيعة نكتب الطبيعة / المادة وحينما نتحدث عن الإنسان الطبيعي نكتب الإنسان الطبيعي المادي، كثير من الإشكالات الفلسفية الغربية تتضح لنا إن أضفنا كلمة مادة إلى كلمة طبيعة بالتدريج الإنسان الغربي أدرك أن مسألة الموضوعية هذه مسألة مستحيلة.

ولذلك نجد أن أصوات الاتجاهات اللاعقلانية في الغرب عالية، ولكنها لاعقلانية مادية أيضــاً بمعنى أنها رغم إدراكها لعجز العقل إلا أنها لا تتجاوز عالم المادة على الإطلاق

وتظـــل قابعة فيه فالنموذج الأساسي في الحضارة الغربية هو الانتقال من العقلانية المادية إلى اللاعقلانيـــة المادية، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، الحداثة إيمان بالعقل بالتحكم في الواقـــع، إيمـــان بمقدرة الإنسان في السيطرة على الطبيعة والسيطرة على الكون هذا هو التوجه الإمبريالي الشديد إلى العكس، وهو ما بعد الحداثة.

أنـــا أجـــد أن هـــذا الـــتأرجح يمكن تفاديه بأن نطرح مفهوم – ما أسميه الموضوعية الاجتهادية– الاجتهاد يستعيد مرة أخرى الخطاب الفلسفي مقررات العقل الإبداعية، بمعنى أن العقـــل ليس صفحة بيضاء تسجل وإنما تحاول التفسير تتفاعل مع الواقع وهكذا، وفي كـــتابي الجديـــد بدأت أستعين بكلمة «فن» بدلاً من «علم» فبدلاً من «علم النفس» نستخدم «فـــن الـــنفس» حـــتى نفصـــل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، لأن جوهر الرؤية العـــلمانية هي الفكرة المادية التي تساوى بين الإنسان والطبيعة، والموضوعية الاجتهادية تستعيد الذات لكنها في ذات الوقت لا تستبعد الواقع، فالاجتهاد هو تفاعل معه، ومن ثم أنا دائماً أقترح أنه بدل كلمتي «موضوعية» و «ذاتية» نستخدم مصطلحي «أكثر تفسيرية» و «أقـــل تفســـيرية»، بمعنى أن أطرح رؤيتي فإن كانت رؤية قادرة على تفسير الواقع إذن فهي أكثر تفسيرية، وهذه تعادل كلمة موضوعية في الخطاب القديم، وإن كانت عاجزة عن التفســـير أو مقدرتهـــا التفسيرية ضعيفة إذن فهي أقل تفسيرية، ولأضرب مثلاً، الأدبيات الصـــهيونية تتحدث عن أن اليهود شعب واحد، وتشير إلى أن كل اليهود يؤمنون بالتوراة وأنهـــم يوجدون كأقليات في العالم وهذه حقائق متينة، ويخلصون من هذا إلى أنهم شعب واحـــد ويعيشون في وطن واحد، الرؤية الموضوعية تقول اذهب وابحث هل هذه موجودة فعـــلاً أم لا، فإن كانت موجودة أقبلها، الرؤية الموضوعية الاجتهادية تقول من البداية من قال هذا؟ قاله انطلاقاً من تحيز معين وبالتالي يمكن أن نبحث في المسألة أكثر، نأخذ مثلاً يهـــود الفلاشـــا ويهود الولايات المتحدة، حقيقة الأقليتان تؤمنان بالتوراة لكن في الولايات المـــتحدة المتدين بينهم يؤمن بالتلمود بينما يهود الفلاشا لا يعرفون التلمود، هؤلاء يتقنون الـــلغة الإنجـــليزية وأولـــئك لا يعرفونها، هؤلاء بعضهم يعرف الأردية وأولئك لا، الزي مختـــلف، الطعام مختلف، الرؤية مختلفة، بمعنى أن عناصر عدم التجانس أهم بكثير من عناصـــر التجانس ومن ثم أزعم أن الرؤية الصهيونية أقل تفسيرية، ومن ثم أطرح قضية أنهـــم ليسوا شعباً يهودياً وإنما جماعات يهودية، عندما أنظر إليهم كجماعات، كل جماعة

تســتمد خطابها الحضاري من الوضع الذي يعيش فيه أعضاء هذه الجماعة من ثم تصبح المصطلحات التي نطورها ذات مقدرة تفسيرية عالية ويمكن أن أضرب أمثلة كثيرة.

ما أحاول تأكيده هنا أن الرؤية الموضوعية هي في جوهرها رؤية مادية، من يقول لك «فلــنكن موضــوعيين» هو يطلب منك أن تتخلى عن ذاتيتك وعن هويتك وعن ذاكرتك وعــن أخلاقيــاتك وعــن كل شئ، أنا أكره الصهيونية كرست حياتي لدراسة الصهيونية رافضــاً الــرؤى المهيمــنة، فهنا أنا أطرح رؤيتي ولتختبرونها على الواقع، فرؤيتي بها عنصــر ذاتي ولكن الاختبار يستعيد الجانب الموضوعي، وإذا كانت ذات مقدرة تفسيرية فعلى الجميع قبولها، ومن ثم أحل إشكالية التأرجح بين الذاتية والموضوعية.

نــأتي إلى الموضــوع الأخيــر وهو «أزمة النموذج العلماني»، أنا أعتبر أن مسألة التأرجح هذه هي مسألة أساسية، طبعاً هناك إشكاليات أخرى، مثلاً النموذج العلماني نتيجة لــلرؤية وللــنقل خلص منها إلى ما يسمى الفرد المطلق أن الإنسان عقله صفحة بيضاء، الفــرد المطــلق ليس له وجود، بل هو بدعة برجوازية غربية رأسمالية ثم أصبحت بدعة غربية بشكل عام، حينما تفكر في الإنسان كإنسان التجربة العربية الإنسان هو من يأتنس بغيره، بمعنى من خلال العلاقة مع الآخر الإنسان يصبح إنساناً، حاولوا بعقلكم أن تتخيلوا إنســاناً مطلقاً أو فرداً مطلقاً، مسألة مستحيلة، يعيش الإنسان داخل مجموعة من العلاقات وتــتحدد رؤيته الفكرية بالعودة إلى هذه المجموعة، من الإشكاليات في الحضارة الغربية الرؤية الداروينية جعلت الصراع أساساً في العالم، وهذه الرؤية تسربت للخطاب الإسلامي بمعنى «البقاء للأصلح» كنت أسمعها في السعودية كثيراً، وأحكي لكم قصة طريفة، كنت جالســاً فــي مــنزلي مع بعض الأخوة الإسلاميين وبدأت حلقة المصارعة الحرة، وكنا نتعشــي وأنا معدتي آلمتني ولم أرد أن أضيق عليهم وأقول لهم أغلقوا "التليفزيون" فقلت لهم لو كان رسول الله ﷺ معنا الآن ماذا كان موقفه من هذا؟ قالوا: كان لا يرضى به على الإطلاق، أغلق يا شيخ، لماذا؟ لأنهم لا يرتدون "مايوهاً شرعياً" بمعنى أنه نموذج الصراع الداروبــني أن كتــلة اللحم الضخمة تصطدم بكتلة أخرى لم يروا فيها شيئاً على الإطلاق ووجدوا فقط المخالفة في مسالة "المايوه الشرعي" ولكنني كمسلم لابد أن أدرك النموذج، ومــن خــلال الــنموذج أدرك هــذه الأزمة ومدى عداء النموذج الغربي – رغم تشدقه بالإنســانية – يجــب أن نــدرك أنه نموذج معادى للإنسان ابتداء بأن ساوى بين الإنسان والأشــياء. طبعاً هم في الغرب حلوا هذه الإشكالية، قسموا البشر إلى قسمين النخبة وهى

قادرة على التفكير النقدي الحر، والجماهير وهى خاضعة تماماً للإعلام، وفى هذه الرؤية اللاإنسانية، وهو بهذه الطريقة نجح بأن يسيّر مجتمعه، لأنه في نهاية الأمر أخرج مجتمعاً داروينياً تنافسياً، الأفراد يتصورون أنفسهم مطلقي الحرية، وهو يسيّرهم بالإعلام، ولكن في نفس الوقت توجد الجامعات الأرستقراطية النخبوية التي تخرج المفكرين القادرين على التفكير، وقد نجح بهذه الطريقة أن يسير المجتمع. طبعاً نجاح المجتمع الغربي لابد أن نزنها دائماً ونبحث في نقاط القوة فيه، ولكن نكتشف أيضاً أن نقاط القوة هي أيضاً نقاط الضعف، يعنى مثلاً أرى أن الرخاء الغربي لا يمكن تفسيره بدون مقولة الإمبريالية المهيمنة على مقدرات الأمم، أي شخص يدرس أسعار المواد الخام في مقابل السلع الصناعية يجد أن هذه تنخفض وهذه ترتفع وشاه إيران عندما طرح مفهوم "Indexation" بمعنى اختيار ٣٠ سلعة أساسية لا يرتفع سعر الواحدة إلا إذا ارتفع أسعار البضائع الأخرى وكان منها «البترول، الكاكاو، الثلاجات، وهكذا» لكن الغرب رفض تماماً هذا لأنهم في نهاية الأمر يحبون أن يسيطروا على أسواق العالم، طبعاً تاريخ الغرب الإمبريالي مسألة مهمة، لأن الغرب حقق الكثير من انتصاراته من خلال إبادة الشعوب والسيطرة على أرضها ونهبها، أعطيكم آخر مثال، مجموع ما نهبته إنجلترا من الهند يفوق كل ما أنتجته إبان الثورة الصناعية فالكلام عن الرؤية الكينزية، وكيف تقدم الغرب وتأخر المسلمون هذا الكلام إن لم يأخذ الإمبريالية في الاعتبار فهو لن يفهم شيئاً، أمريكا حققت قفزتها الكبرى في ثلاثينيات القرن التاسع عشر من خلال صناعة القطن لا يمكن تفسيرها إلا من خلال المزارع الواسعة التي كان يعمل فيها الزنوج في ظروف لا يمكن وصفها بأنها غير إنسانية لأنها كانت دون ذلك بكثير، هاتان المعلومتان تجعلانا ندرك نوعية النمو الحضاري الغربي والإمبريالية جزء أساسي منه ثانياً تجعلانا لا ننكسر، نعرف أن هناك قوة كبرى، هذا لا يعنى أن نرضخ لها، وكما قال مالك بن نبي "أن نفرق بين الاستعمار والقابلية للاستعمار" والله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

**أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم**

**وشكراً**

## المقاصد والمنظور المقاصدي

أ.د. جمـــال الدين عطـــية

فكـــرة المقاصـــد فكـــرة قديمة ولكنها كانت بذور متواضعة في بداية الفكر الإسلامي وكانت هناك مؤلفات لم تكن تستوعب فكرة المقاصد في حجمها الحالي في كتابات الحكيم الترمذي وغيره ممن كتبوا عن أسرار الصلاة أو الحكمة من الزكاة أو الحج في رسائل أو كتيـبات نصنفها الآن ضمن المقاصد، الفكرة نبعت بعد ذلك في كتابات الفقهاء من مدخل العـلة في القياس، الفكرة في العلة أن نصوص الكتاب والسنة محدودة بينما الوقائع غير متـناهية، فهناك مساحات واسعة ليس فيها نص مباشر من الكتاب أو السنة وبالتالي كان المدخل إلى تغطيتها هو بطريق القياس، والقياس إعطاء حكم أصل منصوص عليه لمسألة غيـر منصـــوص على حكمها لاشتراكهما في علة هذا الحكم، البحث هنا في العلة، كان المفـــروض أن الـــبحث يكون في الحكمة، الحكمة من هذا الإلحاق، إلحاق جزئية بجزئية أخـــرى، ونضرب مثال تحريم الخمر مثلاً، كلمة الخمر تتصرف إلى المشروب المصنوع من العنب والتمر فإذا وجدنا أن هذه العلة موجودة في هذا المشروب الجديد فنجرى عليها حكـــم الخمـــر. كان من المفروض أن نبحث عن الحكمة من التحريم ولكن وجد أن بحث الحكمة فيه مرونة كبيرة وغير منضبط فاستعاضوا بالعلة عن الحكمة، فالخمر تذهب العقل ومـــن ثم فهي تؤثر على الحالة العقلية لمن يشرب الخمر لكن هذا التأثير تشترك فيه مواد ومشروبات أخرى وبالتالي تركوا الحكمة إلى ما يسمى العلة المشتركة فقالوا فالسُكر يقاس عـــلى ما ورد النص بشأنه وهو المشروب المستمد من العنب أو التمر، فالعلة حتى نصل إليهـــا لابـــد أن يكون نصب أعيننا الحكمة أولاً ثم نبحث عن العلة المنضبطة التي يتحقق مـــنها الحكمـــة، ولأن كل حكم من الأحكام إذا أردنا أن نبحث عن الحكمة فيه فنحن في صميم بحث المقاصد الشرعية، لكنا في هذه المرحلة نبحث عن المقاصد جزئية في أحكام جـــزئية ولـــم تنتظمها فكرة عامة، وبدأ انتظام الفكرة العامة متأخراً، قد يكون بدأها إمام الحـــرمين الجويني، أستاذ الإمام الغزالي ثم طورها الغزالي وطبقها في كتابه إحياء علوم الديـــن حيـــث نعرف أنه يهتم كثيراً بحكم وأسرار العبادات وغيرها من فروع المعاملات الأخـــرى فجـــاءت صـــياغة الإمام الغزالي لموضوع مقاصد الشريعة على أنه محدد في ســـطور قليلة من كتابه المستصفى: "إن مقاصد الشريعة تقتصر على تحقيق خمسة أمور

هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال"، ومن دقتها بدأ طلاب أصول الفقه يتداولون هـذه الخماسية وإن كان البعض أضاف العرض إلى النسل فصارت سداسية عند البعض، هنا لابد من التوقف عند شئ استقر عند الأصوليين أو أشتهر عند من يقرأ للأصوليين هو أن هذه الأمور الخمسة جاءت بهذا الترتيب، في الحقيقة هذا الترتيب جاء به الغزالي وهو نفســه خالفه في موضع آخر وغيره ممن كتبوا في الموضوع خالفوه كذلك وليس المجال لــلمقارنة بين من قام بتغيير هذا الترتيب فلذلك موضعه المفصل، ولكن الذي يهم في هذا هو أنه كانت هناك فكرة وأقول كانت لأنه في تصوري الآن لا مبرر للاستمرار فيها وهو أن نبــني على هذا الترتيب أولويات معينة، إذا تعرضت كلية مع هذه الكليات، كلية حفظ الدين، كلية حفظ المال، حفظ النفس إلى آخره.

أن تكــون هناك أولوية بمعنى أن نضحي بالمتأخرين في سبيل حفظ المتقدم إذا حدث تعــارض أما إذا لم يحدث تعارض فلا إشكالية، أظن أن هذه الفائدة الكبيرة لا نستطيع أن نصــر عليها طالما أن هناك خلافاً بين من كتبوا في مقاصد الشريعة يعنى شيخ المقاصد، كمــا سيأتي الآن إلى الحديث عنه "الشاطبي"، هو نفسه لم يلتزم ترتيباً واحداً، ولم يتعرض لمشــكلة الــترتيب، فقد أورد ثلاث ترتيبات مختلفة ولم يبحث الموضوع بالمرة رغم أن كتابه الكبير الذي لم يُسبق في موضوعه، تناول بحث أمور كثيرة في موضوع المقاصد.

الأمر الآخر أنه هل تقتصر مقاصد الشريعة على هذه الخمس أو الست نقاط، هذا كان مستقراً في الماضي ولكن مع البحوث المتأخرة والاهتمام المتأخر أثيرت شكوك حول هذا الموضوع فانحصار المقاصد في هذه الأمر الخمسة لم يدع أحداً ممن قال بها أنها امر من صميم الشريعة ولكن غاية ما قاله الآمدي مثلاً أنه "في الجملة والمعتاد والمعروف أن هذه المقاصــد هــي التي تدور حولها أحكام الشريعة المختلفة، في الآونة الأخيرة وبالذات مع الإمــام الشــاطبي، وســبق الإمــام الشاطبي الإمام العز بن عبد السلام في كتابه "قواعد الأحكام" تناول فيها جانباً من مقاصد الشريعة حينما كان يتعرض للمصالح وبناء الشريعة على المصالح والشاطبي تبحر في بحث مقاصد الشريعة ونجد في كلام الشاطبي بذور أو بدايــات الأبعــاد الاجــتماعية في الموضوع، والاعتراضات المتأخرة التي قالت إن هذه المقاصــد تتعلق بالفرد، فالإمام الشاطبي تكلم عن فروض الكفاية، ووصل فيما بينها وبين هــذه المقاصد، ولكنه لم يسر في هذا الأمر إلى النهاية في فروض الكفاية لمن لا يعرف والفرق بين فرض العين وفرض الكفاية أن فرض العين هو الذي يجب على كل مكلف أن

يقــوم بــه بينما فرض الكفاية يتوجب على الجماعة أن يقدم منها واحداً فإذا قام بها سقط الإثــم عن الباقين، أما إذا لم يقم بها أحد فيكون الجميع آثمين فهذه هي الفكرة التي أشار إليهــا الشــاطبي، ثــم نجد ركوداً لعدة قرون، يعني الشاطبي جاء في القرن الثامن ونجد ركــوداً حــتى بدايات القرن الرابع عشر حينما كتب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من عــلماء تونــس كتابه في مقاصد الشريعة الإسلامية، بدأ يعطى البعد الاجتماعي لمقاصد الشريعة، وقال أن هذه الجزيئات الخمس مطلوبة ليس فقط على مستوى الأفراد إنما كذلك عــلى مســتوى الجماعة وأضاف في كتابه محاوراً أخرى لم يتكلم عنها كمقاصد بصريح العبارة، وإنما عبر عنها باعتبارها من أعلى مقاصد الشريعة وتكلم عن الحرية وتكلم عن الفطــرة وما إليها من المفاهيم الكبرى، ثم كان هناك صمت لعدة عقود حتى بدأ الاهتمام مؤخــراً خلال العشر سنوات الأخيرة لتجديد البحث في المقاصد فصدرت هي في الأصل رســائل للماجســتير أو للدكتوراه، من أهمها وأولها كتاب للدكتور يوسف حامد العالم، ثم كتاب الدكتور أحمد الريسوني.

كتاب يوسف حامد العالم كتاب عام عن مقاصد الشريعة، أما الريسوني فقد أخذ مقاصد الشــريعة أو نظــرية المقاصد عند الشاطبي، ثم جاء إسماعيل الحسنى وتكلم عن نظرية المقاصــد عــند الطاهر بن عاشور ثم تتابعت الكتابات بعضها تمت مناقشته كرسائل ولم يطبع بعد، وبعضها ما زال في مجال الإعداد

هــذه هــي رحــلة المقاصــد التي نقف عليها الآن، في بعض الندوات الخاصة تجدد الحديث، وكذلك في بعض الكتابات العابرة عن أن بعض مقاصد الشريعة تحتاج إلى تجديد وإلى إضــافة البعد الاجتماعي، وأن مسائل كحرية العدالة وغير ذلك من المسائل الكبرى يجب أن تضاف إلى المقاصد التقليدية.

نظــرية المقاصد من البداية تقوم على التفريق بين المقاصد والوسائل، فالمقاصد هي الغايــات أو الأهــداف نتوصل إلى تحقيقها بما يسمى بالوسائل، فحفظ الدين مثلاً مقصد ونتوصل إليه على مستوى الأفراد مثلاً بالتدين والقيام بالعبادات المختلفة، أما العبادات هنا وسائل لتحقيق المقصد وهو حفظ تدين الفرد، حفظ النفس مثلاً مقصد، حماية الإنسان من الاعــتداء عليه في نفسه أو في أعضائه هذه وسيلة من وسائل حفظ النفس، فهذا التفريق بيــن المقاصــد والوســائل من الآليات الهامة التي يمكن أن نستفيدها في وزننا للمسائل، تعمقوا في بحث هذه الآلية فوجدوا أن هناك بعض الوسائل، هي وسيلة إلى مقصد ولكنها

هـــي في ذاتها مقصد الأمر الآخر فيمكن أن يكون هناك تسلسل بحيث تؤدى الوسيلة إلى وســيلة أخـــرى حتى تصل إلى المقصد النهائي. المقاصد نفسها اعتبروا أنها فيها مقاصد أصلية وفيها مقاصد تبعية، فحينما تكلموا مثلاً عن الزواج اعتبروا أن المقصد الأصلي في الـــزواج هـــو حفـــظ النســـل ثم هناك مقاصد فرعية تترتب على الزواج كتحقيق السكينة والمـــودة والـــرحمة وغيـــر ذلك، واعتبروا هذه المقاصد تبعية وليست المقصد الأساسي للزواج.

هذه كلها اجتهادات يمكن التفكير في بدائل لها ولكن أحببت أن أوضح التصور التقليدي في موضوع المقاصد.

مـــن أهم ما تحدثوا عنه ترتيب الوسائل نفسها التي نتوصل بها إلى المقاصد، ما بين الضـــروري ثم يليه الحاجي ثم يليه التحسيني، وهذا الترتيب ترتيب مستقر ولم يرد عليه اختلاف، وبالتالي تعتبر من الآليات الهامة جداً في إجراء البحوث وإصدار الأحكام حينما يتعارض أمر ضروري مع أمر حاجى مع أمر تحسيني، لأن القاعدة لا يضحي بالأهم في ســبيل الأقـــل أهمية فلا يضحي بالضروري إذا تعارض مع الحاجي أو إذا تعارض مع التحسيني وهكذا.

إذا أحببـــنا أن نضرب مثالاً في مجال حفظ النفس، حفظ النفس ينبغي في أمور كثيرة ليـــس فقـــط أننا نحافظ على حياة الإنسان فلا يعتدي عليه أحد بالقتل، بل من إيجاد الحياة نفســـها واحتياجات الإنسان الأصلية من طعام وشراب ومسكن وملبس ووسيلة انتقال كل هذا يدخل في مجال حفظ النفس، فإذا أخذنا على سبيل المثال الطعام، يقصد بالطعام الذي يـــتحقق به بالضرورة هو ما يسد الرمق، حتى لا يموت الإنسان جوعاً فبتحقيق هذا القدر يعتـــبر أننا نحيا بالقدر الضروري، كون الطعام يكون متكاملاً في مواده الغذائية، ويكون مطـــبوخاً حـــتى يساعد على الهضم، هذا يعتبر من الحاجيات، والحاجيات وصفوها بأنها الـــتي ينـــبغي بها الحجج ولكن لا يتعرض بها الإنسان للهلاك، فإذا كان يتعرض للهلاك وبتحركها تكون من الضروريات أما إذا كانت تسهل الموضوع تعتبر من الحاجات، نأتي إلى التحسينات: الطعام أن أقدمه بشكل جيد، يكون هناك آداب للطعام، أن توضع في آنية، وغير ذلك من الوسائل التحسينية أو الكمالية، هذا المثال يمكن أن نعممه في باقي المسائل، وحتى لا نتوقف كثيراً عند هذه المقدمة وفى الحقيقة نقسم الوقت إلى قسمين، قسم نبين فيه المقدمات وقسم نتحدث فيه عن المقاصد نفسها.

من الأمور التي يهمنا الإشارة إليها لمن لم يكن يعرفها هي مسألة حق الله وحق العبد أو حـــق المجتمع وحق الفرد، هم عبروا بحق الله عن حق المجتمع وقالوا: أن الله سبحانه وتعـــالى غنى عن العالمين، فهو حتى في الأمور العبادية في غنى عن صلاتنا وتسبيحنا وصيامنا وجميع هذه الشعائر أو العبادات إنما شرعت لمصلحتنا، ومنصوص على هذا في آيات القرآن الكريم، حق العبد هو حقوق الأفراد، ثم جاء التفكير أو تطور التفكير على يد الإمام القرافي من علماء المالكية؛ فقد بحث بحثاً عميقاً ثم قال أن حق الله للعبد فيه نصيب وحـــق العبد لله فيه نصيب، يعنى مثلاً حق الملكية فإن الله سبحانه وتعالى هو الذي وهبنا هـــذا الـــذي نملكه، ثم فيه حق مفروض للسائل والمحروم، فإذن لا يتمخض حق الفرد أو العـــبد ليكـــون حقـــاً مطلقاً، وإنما فيه نصيب للمجتمع، وقالوا إن نسبتها إلى الله إنما هي للتعظيم والتشريف وإلا كان الله غنى عن العالمين، ووصل القرافي إلى القول بأن الحقوق ليســـت أربعة لا بل الحقوق اثنين. الحنفية كانوا وصلوا إلى أربعة، حق خالص لله وحق خالص للعبد، وحق مشترك بينهما يغلب عليه حق الله، وحق مشترك يغلب فيه حق العبد، الإمام القرافي -كما أشرت- قال أن هناك حقين فقط في كل منهما اشتراك بينهما.

أنـــا أركـــز على هذا لأنه إذا أضفنا الفكرة المحورية إلى فكرة فرض العين وفرض الكفايـــة يكون عندنا تصور لجانبي الموضوع الاجتماعي، فحق المجتمع نجده فيما يسمى حق الله، وواجب المجتمع فيما يسمى فروض الكفاية.

وهـــذان الموضـــوعان يبحـــثان في أصول الفقه في موضعين مختلفين إلا أننا نجمع بينهما في هذه الصورة لبيان الناحية الجماعية في الشريعة.

حـــتى أخـــتم هذا الجزء الذي طال أكثر من اللازم، هناك مرونة في تحديد المقاصد والوسائل، وفى تسكين أمر معين، أوفي حكم معين تحت هذه الوسائل، مثلاً ما أشرت إليه فـــي أنـــه يدخـــل ضمن حفظ النفس إلى جانب الغذاء والمسكن والملبس حتى الدابة التي يركبها الإنسان، هذه الأفكار جاءت تالية لكتابات الأوائل بعد حالة الجمود التي لحقت بهذا العلم، إن بعض الأمثلة تضرب وتنقل من كتاب إلى كتاب.

أضـــرب أمثـــلة أخـــرى توضح المقصود بصورة أوضح، يعنى حفظ النفس في باب المســـكن، القدر الضروري يمكن أن يتحقق بما يحفظ للإنسان جسمه،أن يكون عنده خيمة أو كهـــف يلجأ إليه أو عشة صفيح يتحقق بها القدر الضروري، لكن أن يكون له بيت له نوافذ ولـــه أبواب وفيه ماء وكهرباء، فهذا يدخلنا في منطقة الحاجي، ثم نأتي إلى منطقة

التحسيني أن يكون هناك تكييف ومصعد إلى آخره، هذه الصورة مبدأية تقسيم هذه الوسائل على المراتب الثلاثة، لكن بإمعان النظر فإن السكن يمكن أن يختلف مع الوقت، يعنى من عاصروا منا من عشرين أو ثلاثين سنة موضوع التكييف لما بدأ، كان هذا من التحسينات الآن بعضنا يشعر أنه على الأقل حاجي، الماء والكهرباء في البيت كان في البداية أمراً حاجياً، العلماء كلهم كتبوا كتبهم في ضوء الشمعة، ولكن بعد ذلك صارت لما تنقطع الكهرباء يتعطل المكيف والثلاجة والإنارة، فأصبح يمكن إدراك أن هذا ليس فقط من الحاجيات ولكن يمكن اعتباره أيضاً من الضروري، وهكذا نجد هناك مرونة في تسكين الأمور تتطور وتختلف وفقاً للمكان والزمان والأحوال.

القواعد- المبادئ- التي أشاروا إليها من الكلام في المقاصد وصفوا لها قواعد. (الريسوني في كتابه والحسنى في كتابه) وجمعوا هذه القواعد (قواعد المقاصد) بحيث أصبحت آلية تستخدم مثل الضرورات تبيح المحظورات، الضرورات تقدر بقدرها..، إذا وجدت ضرورة أنني سأموت من العطش وليس أمامي إلا الخمر فلا آخذ الزجاجة وأشربها كلها، بل تباح بالقدر الذي يدفع الضرورة، ولذلك جاءت هذه القاعدة الضرورات تبيح المحظورات والضرورات تقدر بقدرها وهكذا، وإذا تعارضت مصلحة مع مصلحة أخرى تقدر المصلحة الأهم، وكما قلت هناك مراتب إذا تعارضت مصلحة مع مفسدة يقدم درء المفسدة على جلب المصلحة، إذا تعارضت مفسدتين ندفع أشدهما ونتحمل الأقل ضرراً، وهكذا هناك قائمة من القواعد التي استخرجوها من بحوث المقاصد.

من الأمور التي يلزم الإشارة إليها أن المقاصد على مراتب وأقسام، أولاً هناك المقاصد الجزئية، وكما قلنا في علل الأحكام الجزئية، هذه العلة خلفها حكمة معينة تعتبر هي المقصد من هذا الحكم الشرعي وأسميها "المقاصد الجزئية" نجدها في الأحكام الجزئية.

ثم هناك المقاصد الخاصة وهذا باب جديد فتحه الطاهر بن عاشور لأنه في كتابه - رغم أنه كتاب صغير الحجم لكن فيه الكثير من المنافع، حاول أن يستخرج مقاصد الشريعة في أبوابها المختلفة، يعنى في مجال العائلة ما هي مقاصد الشريعة في الأحكام المختلفة المتعلقة بالعائلة..، ما هي مقاصد الشريعة في المعاملات المالية والعقود التي تحكمها في مجال العقوبات (الحدود التعازير) ما هي مقاصد الشريعة ؟ من ألطف ما قاله في هذا الموضوع أن (العقوبات تهدف إلى تأديب الجاني وزجر غيره عن ارتكاب مثل

هذا الفعل وعلاج نفسية المجني عليه) ولكن لما نتكلم عن الغرض الأول أو المقصد الأول قـال: هـذه مـن قـبيل تقويم الجاني، وهذا يبعدنا عن فكرة الانتقام التي كانت تتسم بها التشريعات البدائية التي تعمد إلى الانتقام من الجاني، وإنما المقصود تأديبه وتقويمه، وفى الحقيقـة عندما تبحث عن عقوبة من العقوبات تجدها لا تخرج عن هذه المقاصد الثلاث، هـذا النوع من البحث أنا أسميه المقاصد الخاصة، وأنا أقسمها قسمين أو زمرتين، زمرة تتعلق بأحكام الشريعة المختلفة وزمرة أخرى تتعلق بالعلوم الأخرى التي لم تكن موجودة مـن قبل وهى العلوم الاجتماعية وبالتالي يمكن أن نبحث في مقاصد الاقتصاد الإسلامي، فـي مقاصد علم النفس الإسلامي ومقاصد علم الاجتماع الإسلامي، وهكذا يكون لنا رؤية في كل علم من هذه العلوم، ما هو المقصد من هذا العلم ونربطه بالمقاصد العامة للشريعة بما يضمن ألا تخرج هذه العلوم أو تنتقل من أحكام الشريعة ومن مظلة الشريعة، نأتي بعد ذلـك إلى درجـة أعلى من التجريد وهى المقاصد العامة للشريعة وهى التي عبروا عنها بهذه الخماسية التي أشرنا إليها.

هـناك مرتبة عامة أعلى من المقاصد العامة تحدثوا فيها وبالذات "الطاهر بن عاشور" أشار إليها بوضوح ما المقاصد العالية ؟ وهى القيم والمبادئ العالية التي تستهدفها الشريعة في عمومها ولكنها ليست بالصورة التي يمكن أن تعاملها كآلية من الآليات.

هـناك إلى جانب هذا نوعان آخران، نوع هو مقاصد الخلق، وكان للغزالي السبق في هذا، إذ فرق بين مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾** وهـنا العـبادة مقصد من مقاصد الخلق، لكن حينما نتكلم عن مقاصد الشريعة نبحث في التكـليفات الـتي فرضت على الإنسان، فنستخرج ونربط بين هذه التكليفات وبين مقصد الخـلق **﴿وَمَـا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾**، كذلك عنصر الاستخلاف، يوضع في مقاصد الخلق.

القسـم الأخير هو مقاصد المكلفين والغزالي أشار إلى هذا في ثلاثة سطور في كتابه «المستصـفى» ثـم جـاء الشاطبي في كتابه وخصص لـه (تسعين) صفحة من كتابه، الغـزالي قـال إننا حينما نبحث في مقاصد الشريعة لا نقف عندما يقال تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، لأن تحقيق المصلحة ودرء المفسدة هذه مقاصد المكلفين.

لكن ما نقصده من مقاصد الشريعة هو ماذا تريد الشريعة منهم، ثم يجرى التطابق بين مقصد المكلف ومقصد الشريعة فإذا جاء المكلف موافقاً لمقصد الشريعة فبها ونعمت، أما

إذا جـــاء مخالفـــاً لمقصــــد الشريعة فنرد عليه هذا ونقول لـــه أنت في هذا خالفت مقصد الشريعة.

هـــذه التقســيمات الكثيرة تكون صعبة الاستيعاب لكنها منطقية وتساعد كثيراً في تتبع المسائل.

المقاصد العامة كما قلنا -وهي الخماسية المعروفة- وما ورد عليها من استدراكات أو ملاحظـــات خاصــــة في الآونة الأخيرة جعلني أفكر في كيف ندخلها أو كيف نضيفها إلى المقاصــــد الخمس وانتهى بي التفكير إلى أن المقاصد الخمس هذه روعي فيها فعلاً جانب الفـــرد ولكـــنها لا تخلو من المساس بجوانب أخرى، وأنه من الأفضل أن نقسم المقاصد ونصنفها إلى أربع مجالات:

**المجال الأول: هو مجال الفرد:** تبقى فيه هذه المقاصد الخمس، ثم هناك **مجال الأسرة** كوحـــدة اجتماعية أولى أهتم بها ليس الإسلام فحسب إنما كل الشرائع. ثم **المجال الثالث: "مجـــال الأمــــة". والمجـــال الرابع مجال الإنسانية.** وفي كل من هذه المجالات يمكن أن نستخرج مقاصد عامة للشريعة.

أتـــناول أولاً عناوين هذه المقاصد ثم إذا تبقى وقت أفصل في جزئين منها أظن أنهما شـــديدي الصـــلة بالعـــلوم السياسية والعلوم الاجتماعية وهما ما يخص الأمة وما يخص الإنســـانية، **أمـــا فيما يخص الفرد،** أنا اتبعت ترتيباً مع أنني غير مقتنع بعملية الترتيب، وهـــذه الإشكالية حلها بعض الأساتذة ممن عرضنا عليهم الموضوع بأنه ليس من اللازم أن يربط بين هذه المقاصد خط بحيث يأتي الأهم ثم الأقل أهمية إنما تكون العلاقة دائرية تـــتفاعل وتتكامل فيها جميع هذه المقاصد ويؤثر بعضها في البعض الآخر، ولكن بالرغم من هذا لإبراز عدم الالتزام بهذا الترتيب غير المتفق عليه. تكلمت عن حفظ النفس ثم عن حفظ العقل. طبعاً في حفظ النفس تكلمت عن الأمور التي أشرت إليها والتي لم يشر إليها السابقون في الأمثلة التي ضربوها من المأكل والملبس والمشرب، تكلمت في تفاصيلها أو تسكينها في المرتبة التي تليق بها.

حفـــظ العقـــل نجد شيئاً غريباً الجميع يتكلم أن من مقاصد الشريعة حفظ العقل بتحريم المسكرات، وكأن هذا هو كل ما تتمناه الشريعة في مجال حفظ العقل. مع أن هناك الكثير ممـــن لا يشـــربون المسكرات ومع ذلك عقولهم يعتريها الكثير من القصور والانحراف، فتكلمت عن حفظ العقل هنا بالمحافظة على سلامة المخ والأعصاب، والإسكار وغير ذلك

ممـــا يحافظ على الجهاز نفسه (العقل) من الناحية البدنية ولكن هناك ضرورة لتغذية هذا العقل بالمعارف والمعلومات وإكساب خبرات معينة، عقلية علمية وتدريب على الوظائف العليا للعقل، وغير ذلك من تفاصيل كثيرة ذكرتها، وسنعود إليها في مبحث الأمة لأنه في مجـــال الأمة كما ذكرنا إذا طبقنا موضوع فرض العين وفرض الكفاية -كما في ابن القيم فضلاً عن الشاطبي وغيرهما- إن هناك في طلب العلم قدراً معيناً يعتبر فرض عين، وما يخــرج عــن هذا يعتبر فرض كفاية حتى يكون في الأمة جميع التخصصات التي تحتاج إليهـــا، ولكــن فـــي تحديدهــم لما يدخل في فرض العين قالوا إن تعلم الحساب ومسائل المواريــث كذلــك واقتصــر الأمــر على هذا، مع أن الرياضيات الحديثة والكومبيوتر والوصـــول إلى الفضاء كله قائم على الرياضيات فنحن نحتاج إلى إعادة النظر فيما يمكن أن نعتبره فرض عين، ونعتبر هذا هو التعليم الإجباري، فحتى ننقل الموضوع إلى الواقع فيتحدد في ضوء هذا ما هي المواد التي يجب أن يتعلمها الطفل في المراحل الإلزامية من التعليم، ثم نأتي بعد ذلك إلى مرحلة اختيار التخصص وهذا هو فرض الكفاية.

حفـــظ التدين كذلك بتأسيس العقيدة وإقامة الشعائر والتخلق بأخلاق الإسلام..الخ، في الأمثلة التقليدية يقولون حفظ الدين ولذلك أوجب الإسلام الجهاد والإنسان يضحي بنفسه في ســـبيل الديـــن، وفرض حد الردة لمن يرتد عن الإسلام، المسائل اتسعت لنا بهذه الصورة بحيـــث أصبح التدين له أبعاده الكثيرة ونلمس من هذا أن النسق أصبح نسق مفتوح يمكن الاســـتمداد فيه، حفظ العرض كذلك، كانوا يشيرون إلى حد القذف وكأن المسألة مرتبطة فقط بالمسألة الجنسية،العرض في القواميس اللغوية أشمل من هذا بكثير فهو الجوانب من شخصـــية الإنسان التي نصونها، وبالتالي سب إنسان بغير هذه الجرائم الجنسية يدخل في هـــذا، وحفظ العرض من أن يعتدي عليه يمكن التوسع فيه وإدخال كل ما يتعلق بالكرامة الإنسانية.

حفـــظ المال كذلك تكلمت عن فلسفة الإسلام في الملكية وأن الإنسان مستخلف في هذا المال -وليس حقاً مطلقاً- ولكن لـــه وظيفة اجتماعية، وما شرع لإيجاد المال من وسائل كســـب مشروعة، ولحفظه من الاعتدال في الإنفاق، والإنفاق في وجوه الخير وغير ذلك من وسائل الحماية والحفظ.

## مقاصد الشريعة فيما يتعلق بالأسرة:

ومـــنها تـــنظيم العلاقة بين الجنسين، منظور حفظ النسل بالصورة التي كانوا يتكلمون عـــنها –في تصوري ليست مقصداً من مقاصد الشريعة– لأن إذا كان المقصود من حفظ النوع الإنساني عبر الغريزة الجنسية فالشريعة لا تتدخل في هذا الجانب، بل إن الحيوانات غيــر المكـــلفة حفظ النوع متوافر فيها، لكن حفظ النوع في الشريعة –افعل هذا ولا تفعل هـــذا– جـــاءت لما وراء حفظ النسل فلذلك أنا عبرت عن هذا المقصد بتنظيم العلاقة بين الجنسين، جاءت الشريعة بقواعد الأسرة والزواج والمقصود هنا ليس حفظ النسل لأن هذا تضمنه الفطرة إنما تنظيم هذه العلاقة أو تنظيم حفظ العلاقة نفسها.

أما حفظ النسل أو النوع فينحصر في هذه الحالة في عملية زيادة النسل أو عملية تنظيم النســـل وليـــس في أصل التناسل، تحقيق السكن والمودة والرحمة، هذه منصوص عليها: حفظ النسب، يعنى انتساب الفرع إلى أصله وأهمية هذا في العلاقة بين الفروع والأصول هـــذا من المقاصد الهامة في الشريعة بالنسبة إلى الأسرة، وافتقاد هذا في الغرب الآن هو الذي فكك الأسرة، لأن أصبح هناك انتشار للفاحشة لا الولد متأكد من أبيه ولا الأب متأكد مـــن بـــنوة ابنه لـــه وترتب على هذا كثير من التباعد والإهمال وانعدام الروابط والنتائج التي تترتب عليها.

حفـــظ التدين في الأسرة ومسئولية الأسرة في هذا المجال. ثم تنظيم الجانب المؤسسي للأســـرة عـــبر العلاقـــات المختـــلفة من حقوق للزوجين وحقوق للأولاد وواجبات على الـــزوجين، ثـــم العلاقة مع الأقارب، كل هذا ينتج عنه شبكة من العلاقات تجعل الأسرة مؤسســـة، ليس فقط مؤسسة ضيقة بين الزوج والزوجة وأولادهم وإنما أيضاً فيها الأسرة الممتدة بالمعنى المعروف في علم الاجتماع.

ثـــم أخيراً تنظيم الجانب المالي للأسرة كذلك فيه وردت أحكام كثيرة تندرج تحت هذا العموم، يعنى سواء النفقات في حالة الزواج أو النفقات في حالة الطلاق، أو على الأقارب أو الأوقاف أو الميراث وكل ما يتعلق بقواعد تنظيم الجانب المالي للأسرة.

## نصل الآن إلى مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة:

أول مقصد التنظيم المؤسسي للأمة وهنا نجد أن الشريعة اعتبرت الأمة كياناً متميزاً له خصائصه ومقوماته وتنظيماته، ولكنها لم تغالِ في هذا الاعتبار إلى درجة إقامة شخصية معنوية كما هو الأمر بالنسبة للدولة، وهذه المرونة هي التي اتسمت ببقاء الأمة رغم تفرق

الدولة الإسلامية إلى عدة دول. ظل دائماً مفهوم الأمة قائماً لأنها ليس لها شخصية معنوية بالمعـنى القـانوني، ونفس فكرة الشخصية المعنوية منتقدة في القانون حتى إنهم يعبرون عـنها أنها افتراض قانوني ليس لها حقيقة واقعية، إذن كيف نظرت الشريعة إلى الأمة ؟ ركـزت عـلى نواحـي معينة كتدعيم وحدة الأمة مثلاً متمثلة في وحدة العقيدة والشريعة والـلغة، وتدعيم معنى الخلافة الخاصة بالأمة الإسلامية في إطار الخلافة العامة للإنسان على الأرض، ومعنى سيادة الشريعة على كل ما عداها من نظم أو قوانين.

وضرورة التنظيم معنى التنظيم الجماعي غرسه الإسلام في النفوس، حتى وصلوا إلى الإمامـة العظمى، اعتبروا أن إقامة الخليفة من فروض الكفاية وتأثم الأمة إذا لم تقم هذا الإمـام، ومبدأ الشورى على الجماعة في كافة مستوياتها أو مجالاتها، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وجعله من فروض الكفاية باعتباره ضمان لحراسة القيم العليا للمجتمع، فتماسك المجتمع وتمسكه بهذه القيم جاءت فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

نـأتي بعـد ذلك إلى المقصد الثاني؛ وهو حفظ الأمن سواء في ذلك الأمن الداخلي أو الأمـن الخـارجي فكل ما ورد في الشريعة لحماية الأعراض والأنفس المقصود منه هو إيجـاد هـذا الـنوع من الأمن الذي امتن الله به على قريش، ﴿وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ في خصوص الأمن الخارجي وإعداد القوة قبل استخدامها لزجر الآخرين من أن يعتدوا على المسلمين فضلاً عن الجهاد.

والمقصد الثالث إقامة العدل. والعدل لـه مقاصده الكثيرة منها عدل الإنسان مع نفسه وربه وأسرته.. الخ، والقرآن اعتبر العدل مقصداً أساسياً من مقاصد الشريعة "لقد أرسلنا رسـلنا بالبيـنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط" وهذا أمر عام يشمل الأديـان كـلها والشرائع كلها وليس فقط الشريعة الإسلامية، هناك العديد من الآيات التي تتكـلم عـن العدل والقسط، وابن تيمية جعل أساس بقاء الأمة في إقامة العدل وقال: تقوم الأمـة بإقامـة العدل ولو كانت الحكومة كافرة وتنهار بانهيار العدل ولو كانت الحكومة مسلمةً.

المقصـد الرابع: حفظ الدين والأخلاق، وهذا يوضح تماماً نظرة الإسلام إلى الجانب الـروحي والخـلقي وغياب المعنى العلماني كلية من التصور الإسلامي، فما بين الإنسان وربه، وبين الإنسان وغيره على المستوى الاجتماعي يدخل في اهتمام المجتمع الإسلامي.

المقصـــد الخامس: التعاون والتضامن والتكافل، وهي مرتبطة بعضها ببعض وشاملة في عمومها لكل المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

الـــزكاة طـــبعاً نظام اقتصادي عالمي فمسئولية دافع الزكاة في الكويت مثلاً لا تقتصر على الكويت وإنما تمتد إلى فقراء الأمة في كل مكان.

المقصـــد السادس: نشر العلم وحفظ عقل الأمة وسبق أن أشرنا إليه، ثم عندنا عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة، ويمكن أن نضيف إلى هذا ما يسمى الآن بالتنمية فيدخل ضمن هـــذا، والشيخ الطاهر بن عاشور تكلم عن هذا وتوسع فيه، وفي ضرورة ألا نسمح لغير المسلمين بالاستيلاء على ثروات الأمة الإسلامية. فنحن مستخلفون فيها ومحاسبون عليها ومسئولون عنها. هنا تأتي مباحث تتعلق بتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي ومدى شمول الخدمـــات الـــتي تقدمهـــا الدولة. هل تقتصر على المسلمين أم تشمل غير المسلمين في المجـــتمع الإسلامي، بل هذه الرعاية تعدت الإنسان إلى الحيوان والنبات والجماد والنهي عن تقطيع الأشجار وهدم البيوت في الحروب... الخ،

هـــي تنمية كذلك مستدامة حتى تقوم الساعة، وفي كل هذه الأمور والمراتب المختلفة مـــن ضـــرورات وتحســـينات وحاجيـــات، يدخـــل في هذا العمارة الإسلامية في جانب التحسينات،

نصـــل أخيراً إلى مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية كذلك حددتها في سبعة مقاصد أذكـــرها تـــباعاً: وكان من المفروض أن يكون أولها تبليغ الدعوة ولكني أخرت هذا حتى يأخذ مكانه الطبيعي رغم أنه أهم مقصد.

أول شـــئ إيضاح أن التعارف والتعاون والتكامل مقصد أساسي، الآيات التي استفدنا منها في هذا هي التي توجه الخطاب للناس "يأيها الناس" وليس يأيها الذين آمنوا "بمعنى أن يكـــون الخطاب موجهاً للمسلمين وغير المسلمين مثل ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ يأتي التعاون لتكميل التعارف.

ويـــأتي بعد ذلك المقصد الثاني تحقيق الخلافة العامة للإنسان على الأرض لأن خلافة المســـلمين فرع عن خلافة الإنسان، إذ عبر عن خلافة الإنسان: ﴿وَإِذْ قَـــالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ فهي إذن مقاصد عامة للبشرية كلها وتأتي خلافة المسلمين فرعاً عن هذا الأصل.

مقصـــد ثالث: تحقيق السلام العلمي القائم على العدل وأنه ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فهذا جانب هام، ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ(٢١) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾ ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ هذه كلها أدلة قاطعة على أن أصل العلاقة السلم وليس الحرب والإكراه، الدفاع الشـــرعي الذي يتحدثون عنه الآن، المسلمون أول من نبه إليه، ومن الآيات القرآنية هناك المتعـــلقة بـــألا نـــرفع السيف حتى يُعتدى علينا أو يحال بيننا وبين حرية الفكر والعقيدة والدعوة، وإنما كانت الغزوات لإزاحة هذا الحاجب، ثم بعد ذلك تبليغ الدعوة ويكون الناس أحـــراراً في أن يستجيبوا أو لا يستجيبوا، هذا الوضع هو ما يسمى الآن بالحماية الدولية لحقـــوق الإنســـان، أن يتدخل المجتمع الدولي ويقول للدولة "أنت عندك انتهاكات لحقوق الإنســـان"، فـــي الماضي كان يمكن أن تقول هذا من الاختصاص الداخلي وليس لكم أن تتدخـــلوا في الشئون الداخلية لي، طبعاً المبدأ جميل ولكن الممارسة الحالية فيها استخدام لهذا المبدأ لتحقيق السياسة الخارجية للدول الكبرى بالذات والولايات المتحدة.

نـــأتي الآن إلى المقصـــد الخامس وحقه أن يكون الأول وهو نصر الدعوة الإسلامية، لكـــي يتضـــح المجال الذي تمارس فيه هذه الدعوة، هو أهم مقاصد الشريعة في المحيط الإنســـاني، جوهـــر الرســـالة هـــو التنبيه إلى الله ووحدانيته والمنهج في هذا هو الحكمة والموعظة الحسنة، والحوار بالعقل والتي هي أحسن، وليس من المنهج إجبار الناس على الدخول في العقيدة، هناك منزلة خاصة أعطيت لأهل الكتاب في الإسلام، مساحة مشتركة يعبر عنها بـــ ﴿كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ ومن هنا كانت هذه الفكرة يمكن أن نستفيد منها في تحديد المساحة المشتركة بين الأديان التي ينبغي أن تتعاون عليها الأجيال المختلفة.

إذا كـــان هـــذا المقصد، وهو نصره الدعوة، كان يحتاج في الماضي إلى سفر ثم إذا مـــنعونا مـــن الدخول تحدث فتوحات.. الخ، الآن متاحاً توصيل الكلمة بوسائل الاتصال الحديـــثة الســـمعية والبصـــرية المختلفة، بل الأكثر من هذا –للأسف الشديد– الحرية في الأفكـــار والآراء مـــتاحة فـــي البلاد الأخرى أكثر مما هي متاحة في بلاد الإسلام، أدائنا لواجب الدعوة.

أخيراً هذا الموضوع يحتاج إلى إعداد لأن المشاهد أن من يقومون بالدعوة في الغرب ليســـوا مؤهلين لها، فلا يعرفون لغات هذه الدول ولا يعرفون عقلياتهم ولا المشاكل التي تهمهـــم، حتى يكون مدخلهم في نقل الإسلام للتجاوب مع احتياجاتهم وللتفاهم معهم بلغاتهم

فـــنحن محتاجون إلى تعديل مناهج كليات الدعوة خاصة الجزء الذي يوجه للسفر للخارج حتى يعدوا الإعداد الكافي.

ســـأختم بإشـــارة إلى أن المقاصـــد التي حددناها للأمة وللإنسانية، من الأمور المهمة لدارس العلوم السياسية، حيث الأولى منها تخص السياسة الداخلية والثانية تخص السياسة الخارجية. والممكن أن نقول أن رسالة الدولة الإسلامية في الخارج على محيط العلاقات الدوليـــة ممكن أن تتحد بتحقيق هذه المقاصد وبالتالي يكون لنا هدى من مقاصد الشريعة حـــتى في هذا المجال الذي قد يتصور البعض أنه أصبح خاضعاً لنظم أخرى وأرجو ألا أكون قد أتعبتكم بهذا التركيز.

والسلام عليكم ورحمة الله.

**تعقيب الدكتور سيف الدين عبد الفتاح:**

كلمة قصيرة لن تأخذ أكثر من دقيقة

لا شـــك أن ما قدمه أستاذنا الدكتور جمال عطية من بداية سيرة الفكرة ومسيرتها قد بين مدخل المقاصد، وأود هنا أن أشير إلى منهج الشاطبي حين عرض علم المقاصد بأنه مـــنهج الاستقراء المعنوي أو التواتر المعنوي في إطار أنه حدد تلك المقاصد استقراء من الشريعة ومصادرها الكلية والمرجعية، وأيضاً أشير إلى أن هناك مجلة تصدر في المغرب تسمى الموافقات تأكيداً على دور الشاطبي ودور المقاصد في هذا المقام، وأيضاً أقول إنه ذكرنا بقضية منظومة المقاصد، أي أخذ المقاصد كمنظومة وارتباط هذه المقاصد بعناصر مهمة من فقه الأولويات والفروض الكفائية.

وفقه السفينة وميزان المصالح وحق الله والعبد، والهدف الكلى للرسالة الذي يقوم على الـــرحمة لـــلعالمين، ثـــم بعد ذلك قدم لنا أستاذنا الدكتور جمال عطية الاعتياد على منهج الجمع الفعال، أي في إطار ما أسماه منظومة القواعد، وفى هذا السياق يجب أن نتعلم ذلك المنهج فإن البعض يتحدث عن الضرر باعتباره كلمة ويقول فقط إن "الضرر يزال" ولكن هـــذه الكـــليات تبدأ من قاعدة كلية هي " لا ضرر ولا ضرار" ثم " الضرر يزال " ثم بعد ذلـــك " ارتكـــاب أخف الضررين إذا ما تعارضا "، وينتقل من نظرية الضرر إلى نظرية الضرورة. وبينهما تعلق ونجد في الكلمتين أنهما ذواتا جذر لغوى واحد ثم بعد ذلك تحدث عن مقاصد العلوم الاجتماعية وربط المقاصد النوعية بالمقاصد الكلية، وهذه كلها محاولة تفـــتح بـــاب الاجـــتهاد وفى قضية التصنيف المقاصدي وهو أمر مطلوب ومغلوب ونحن نحـــاول أن نغـــطى مساحة المقاصد التي تمتد إلى سلوكيات الإنسان وتجمعاته وعلاقاته ومؤسســـاته الـــتي تختـــلف من طور حضاري إلى طور آخر أيضاً، وأنه قد تحدث عن العلاقـــات المنظومية في هذا التفكير المقاصدي وهو أمر يتعلق بالعلاقة الدائرية بين هذه المـــنظومة في إطار أننا لو تصورنا حفظ الدين في الجوهر فإن أنواع الحفظ كلها ترتبط به، وإذا أردنا أن نضع حفظ العقل في نقطة المركز أيضاً فإنه وجب عليه أن يحفظ الدين والعقـــل والمال، وتحدث أيضاً عن قضية فلسفة المقاصد، وهى قضية غاية في الأهمية، حفـــظ الـــنفس ونحـــن نتحدث عن ذلك في إطار الإنسان المستخلف. الإنسان الذي يحمل الأمانة، الإنسان الذي يتعلق بالمسئولية، الإنسان المكرم الذي لا يتخلى عن كرامته خنوعاً أو طغيانـــاً، هـــذه مسائل غاية في الأهمية في هذا المقام، ثم أشار إلى قضية أخرى وهى

الــتي تتعلق بتوليد أجندة بحثية من المقاصد وهو بيت القصيد في مثل هذه الجلسات التي تتعــلق بدورة المنهاجية، وتحدث عن المقاصد العليا وهى مقاصد المقاصد، ومع كل ذلك فأنـــا أؤكد أن المقاصد، مساحة مفتوحة، ويبرز هنا استثناءً، وهو استثناء في أوانه ولكن الأمر لابد أن يتصل على ما قال السيوطي بأننا لابد وأن نفتح باب الاجتهاد دائماً لأن ذلك مــن الأمور التي تفرض علينا وهى من بنيانية الشريعة التي تنتهي إليها فقال " الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض" أنه يتحدث عن نسق مفتوح ويجب أن يتقدم الناس للاجتهاد ولكن من يحسنه ومن يتأهل إليه، وهذا ليس ببعيد عنكم إن شاء الله شكراً جزيلاً.

# الاجتهاد المعاصر

أ.د. علي جمعة

الاجتهاد يدرس في علم أصول الفقه. وأصول الفقه، كما عرفته مدرسة الرازي، مكون من أجزاء ولذلك أطلقوا عليه كلمة أصول ولم يطلقوا عليه كلمة أصل الفقه، والأصول بهذا الاعتبار ثلاثة؛ أولها هو معرفة مصادر البحث، والأصل الثاني هو كيفية البحث، والأصل الثالث هو شروط الباحث. وفى الكلام عن شروط الباحث يتكلمون عن الاجتهاد والمجتهد، فهذه الأركان الثلاثة نلحظها بوضوح في المنهج العلمي الذي قال به روجر بيكون وإن كان الرازي ومدرسته سابقة على تأثر روجر بيكون بهذا المنهج إذا جاز أن نسميه منهجاً أو طريقة، لفهم النص.

الحاصل أن أمامي طرفين، الطرف الأول هو النص وكيفية إدراكه، والطرف الثاني هو الواقع وكيفية إدراكه والواسطة بينهما، أي بين إدراك النص وإدراك الواقع وكيفية تطبيق النص على الواقع، وكيفية مقاربة الواقع وتهيئته للوصول به إلى بيئة صالحة لتطبيق النص عليه هو عمل المجتهد، المجتهد لابد عليه من أن يدرك النص ولابد عليه من أن يدرك الواقع، ولابد عليه من أن يوجد الصلة بينهما.

وهناك خصائص للنص، أنه مطلق ويعنون بالإطلاق أنه خارج الزمان والمكان وعبروا عن هذا الخروج بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، ومعنى عدم الخالقية أنه لا يرتبط بالزمان وإنما هو خارج الزمان والمكان والأشخاص والأحوال وهذا معنى الإطلاق، أن يكون خارجاً عن هذه القيود الأربعة، والواقع المكون من الأشياء والأشخاص والأحداث والنظم، غاية في التغير، فيمكن أن نقول إن النص مطلق وأن الواقع نسبى، وأن النص فيه المثال وأن الواقع فيه العمل، وأن النص تكتنفه مشكلات تختلف في طبيعتها باعتبار أن النص قد نزل وورد بلغة وهذه اللغة هي اللغة العربية، واللغة فيها -في ذاتها كلغة- مشكلات تخل بالفهم، كما عبر عنها البيضاوي في مختصره، تحت عنوان «ما يخل بالفهم»، وهناك مشكلات تتعلق بالواقع وبكيفية إدراكه، وهناك أيضاً بعد ذلك مشكلات تتعلق بمحاولة التطبيق بينهما في اتجاه النص ←الواقع، أو في اتجاه الواقع ← النص، هذا الكلام في طبيعة الاجتهاد وإذا أردنا أن نتكلم عن الاجتهاد

المعاصر حيث أن الاجتهاد في كتب الأصول كان مقتصراً على شروط الباحث في تعامله مـــع الـــنص ولم تكن هناك آلية، بل وليست هناك آلية إلى الآن، مكتوبة في أصول الفقه ومـــلحقة به في كيفية إدراك الفقه للواقع، وذلك لأن هذه العلوم عندما نشأت في ظل جو علمي وفعلي يعيش فيه الإنسان أمسه في يومه، وظل هذا الحال فلم يكن هناك كبير تغير أو تغيـــر جذري في العلاقات الاجتماعية، لم يكن هناك تغير جذري في البرنامج اليومي للإنسان، لم يكن هناك تغير جذري في النظام العام الذي يكتنف الأرض، كان هناك تغير بـــلا شـــك لكنه لم يكن تغيراً جذرياً، ثم بعد ذلك، في الفترة من ١٨٣٠م إلى ١٩٣٠م في اعـــتقادي اســـتطاع الإنسان أن يخترع وأن يكتشف كماً من المعرفة، لم يتح بعد ذلك أن يعيش الإنسان أمسه في يومه، حدث تغير جذري في المواصلات، حدث تغير جذري في الاتصالات، حدث تغير جذري في التكنولوجيا، غير البرنامج اليومي للإنسان، وغير كنه العلاقـــات الاجتماعية والعلاقات الدولية، وغير كثيراً من نظرة الإنسان إلى عالم الأشياء وإلى عالم الأشخاص والأحداث والنظم إلى آخر ذلك من عناصر للواقع. شهدت الفترة من ١٨٣٠م إلى ١٩٣٠م الثورات الكبرى في اكتشاف واختراع الإنسان وقد نستطيع أن نقول وبصورة إجمالية إن الإنسان لم يفعل شيئاً بعد ذلك، فمن ١٩٣٠ إلى ٢٠٠٠ طور الإنسان ما اكتشف وركب ما اكتشف وعمق ما اكتشف، كون الإنسان يتحرك بسرعة غير طبيعية عـــلى وجـــه الأرض وكونه ينفصل عن الأرض طائراً في السماء في عام ١٨٣٠ دخل الحديـــد السفينة، فكانت علامة فارقة، ومع تمكن الإنسان من أن يجعل الحديد يطفو مثلما يطفـــو الخشب تغيرت استعمـــالات البحار، «تيتانيك» كانت ١٩١٢ واعتبروها -آنذاك- ثورة في عالم الواقع وأنها السفينة التي لا تغرق، ما الذي حدث بعد ذلك، الطائرة أصبحت صـــاروخاً، ثـــم وصلنا إلى القمر، إلى الشمس ثم إلى أي شئ؟ هذا أنشأ حالة جديدة في الواقع، لم يقابلها إيجاد آلية تلحق بأصول الفقه، باعتبار أن الأصول والمجتهد السابق كان يدرك النص بآليات منضبطة لكن الواقع لم يكن في حاجة لإيجاد آلية لأنه يعيشه، لأنه لم يتغير، كيفية انتقال عمر بن الخطاب من مكة إلى المدينة في حج أو زيارة إلى الشام هي كيفية انتقال الشيخ الباجوري شيخ الجامع الأزهر المتوفى سنة ١٨٥٦ إلى نفس الأماكن، نفـــس الطريقة، نفس المعيشة، نفس ما يواجهه من خبرات، هو هو لم يتغير، ونحن الآن نستشرف عالماً آخر سيكون أشد تغيراً، كما أشار إلى ذلك توفلر في «صدمة المستقبل»، ويحـــاول أن ينقلـــنا إلى عـــالم ليـــس فيـــه مؤسسات مثلاً فنحن ما زلنا نستعمل مؤسسة

المستشفى والمدرسة وديوان الوزارة والشرطة وهكذا، فماذا لو أننا دخلنا في عصر آخر ألغيــت فيه المؤسسات، ما زلنا نستعمل وسيطاً للتبادل وإن كان الذهب والفضة قد خرجا عــن التداول إلا أن هناك وسيطاً للتبادل ما زال حسياً هو الورق النقدي، فما بال لو ألغى الواقع الورق النقدي، وأصبحنا نتعامل بالخلايا الكهرومغناطيسية؟!، وهل يجرى فيها الربا كما يجرى في الذهب والفضة؟ وهل ستكون هناك نفس القيم ونفس المبادئ ونفس الأحكام الــتي اكتنفت الشخصية الطبيعية مع وجود الشخصية المعنوية ثم بعد ذلك إلغاء الشخصية المعــنوية وإيجاد الشخصية الجمعية. إذن هنا في استشراف الواقع، ماذا نقول في التدخل الــبيولوجي فــي الإنســان، كل هذه أمور تجرى في الواقع تتطور بسرعة، ١٢٠ مليون معــلومة تُــبث يومياً من الوكالات الست الكبار تحتاج إلى تصنيف، تحتاج إلى استيعاب، تحــتاج إلى ربط بيني، والواقع إذن متطور ولم يعد الإنسان يعيش أمسه في يومه، كيف كان المجتهد يدرك النص؟ بمجموعة من الآليات وكان يفكر تفكيراً منتظماً، وما زال هذا الــتفكير صــالحاً -كعــناوين- لأن نعيد مرة ثانية صياغة اجتهاد حديث ومعاصر. فكر المجتهد الأول في الحجة فقال الحجة هي الكتاب والسنة ثم جاءت قضية علاقة السنة مع القــرآن هل هي تالية أم أنها مساوية؟ بمعنى هل السنة تشرع أم أن السنة تبين؟ والبيهقي يــنقل عن الشافعي قولاً في كتاب الخواتيم يقول فيه "إن كل ما صدر عن رسول الله ﷺ إنما هو مما فهمه من القرآن" ينسب هذا البيهقي إلى الشافعي، والشافعي في الرسالة يقول إن حديث النبي ﷺ: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"، وفى رواية أخرى "ومثليه معه"، وقال أن من قال بالاكتفاء بالقرآن من الزنادقة، لو جمعنا بين القولين لرأينا أن الشافعي لا يفــترض اختلافاً أو تعارضاً أصلاً بين السنة وبين القرآن فيقبل كل ما ورد في السنة عــلى ســبيل أنه من بيان القرآن وفهمه، وأنه لا تعارض مطلقاً (أصلاً) في المسألة بين الكــتاب والسنة، وهذا أيضاً توجه يجب على المجتهد المعاصر الذي يفكر -الآن- بعد أن أعيته الحيل في الجمع بين الكتاب والسنة، في تنحية السنة وإبقاء القرآن، واعتبار أن هذا نــوع مــن أنواع الاجتهاد، أو في تصنيف السنة بحيث يبطل جزءاً منها إذا ما كان هذا الجــزء معارضــاً في ظنه أو في رأيه للقرآن، وضع آليات لهذا التفكير ينبغي أن تكون عمــلية منضبطة تنظر إلى الحال وإلى المآل وإلى ما تؤول إليه، وينبغي أن تكون متسقة بعضــها مــع بعض، فإن كانت منضبطة وتراعى المآلات بحيث لا نجد أنفسنا في النهاية ننكر الصلوات وننكر الصيام وننكر العبادة وننكر ثوابت الدين، ونخرج من هويتنا بالجملة

مـن أجـل القـدح أو التنحية لهذا المصدر الهام في عملية الاجتهاد كيف كان يدرك هذا المجـتهد هـذا؟ كان لا يتكلم عن الحجية، ثم بعد ذلك كيف كان يثبت القرآن وكيف يثبت السنة؟، هذا جانب شغل الأصول كثيراً وشغل المجتهد كثيراً ووضع لـه جملة من العلوم تتحكم في النقل وفى توثيق المصدر، ثم بعد ذلك أيضاً كيف يفهم فأتى بجملة من الأدوات الـلغوية، العام والخاص والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، أشياء تتعلق باللغة وأشياء تتعـلق بالعقل والمفهوم، حتى يفهم النص الذي بين يديه، ثم بعد ذلك رأى أن هناك فارقاً بين المجمع عليه الذي يمثل هوية الإسلام، وبين الظني الذي هو مجال الاجتهاد.

فتحليل مجال البحث أيضاً كان من مهامه، ثم بعد ذلك أتى بنظرية الإلحاق وأتى بآلية للإلحاق، وهى قضية القياس، وبعض هذا القياس متعلق دائماً بالمفهوم الكلى للدين، وجعل هـذا المفهـوم الكلى للدين هو الذي يتحكم في قبول القياس ورفضه حتى ولد آلية أخرى وأسماها بآلية الاستحسان، والاستحسان هو قبول قياس خفي قوى ورفض قياس جلى دنى، لأن القيـاس الأول تركب فيه الخفاء ولكنه قوى، والقياس الثاني تركب فيه الظهور ولكنه ضـعيف، يذهـب الذهن إلى أن القياس الأول ابتداءً ولكن عند التفكير والتدبر يتوجه إلى الـثاني، الحالـة الـتي عاشها المجتهد أسماها الجويني في القرن الخامس الهجري، حالة الاسـتدلال، قرون الصحابة لم تكن تستحضر النصوص وتستحضر الإجماع وتستحضر القياس أبداً، الصحابة كانت تلقى بنفسها بعد ما تدربت وأصبحت مجتهدة في قلب الواقع، وهـذا يفيدنـا الآن في الاجتهاد المعاصر أن المجتهد لا يكون إلا عند الممارسة، المجتهد الذي نهاني الدكتور جمال الدين عطية أن أتكلم عنه، هو مجتهد الكتاب، هذا ليس مجتهداً، الشـروط الموجـودة في الكتاب شروط نظرية لا علاقة لها بالاجتهاد، المجتهد هو ذلك المكـون أصولياً وشرعياً وكذا الذي يلقى بالتعامل مع الواقع، فالواقع وممارسته جزء لا يتجزأ من الاجتهاد، وبمعنى آخر لا يمكن وجود الاجتهاد إلا بالممارسة الواقعية، وبمعنى ثـالث لا يمكـن وجود الاجتهاد من الناحية النظرية المحضة، وإلا يكون تهيئة للاجتهاد ويكـون خطـوة مـن الخطوات التي يمكن أن تولد اجتهاداً، لكنه ما دام غائباً عن الواقع وغائـباً عـن ممارسته فلا يمكن أن يكون ثمة اجتهاد، حالة الاستدلال هذه ما هي؟ حالة الاسـتدلال شخص يعرف المبادئ القرآنية من أنه ﴿أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، من أنه ﴿وَأَنْ لَيْـسَ لِلإِنْسَـانِ إِلاَّ مَا سَعَى(٣٩)وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾، من أنه ﴿عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَـلَفَ﴾، من أنه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، من أنه ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾

وهكـذا، حوالـي ٥٠٠ مبدأ في القرآن تكون عقلية المسلم. هذا المستدل المجتهد المكون يعـرف أنـه لا ضرر ولا ضرار وأن اليقين لا يزال بالشك وأن الأمور بمقاصدها وأن العادة محكمة والعرف معتبر ﴿خُـذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ والمشقة تجـلب التيسير وهكذا، مجموعة من السنن التي خلق الله الكون عليها؛ سنة التدافع، سنة الـتوازن، سنة التكامل ومشبع بهذا، مشبع بأن العلاقة بين الرجل والمرأة إنما هي علاقة تكامل وليست علاقة صراع لأنه قرأ وفهم "النساء شقائق الرجال" عرف أن ﴿وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَـا فَضَّـلَ الـلَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَـبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ عرف أن ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُـوا رَبَّكُـمُ الَّـذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ عرف أنه "لعن الله المتشـبهات مـن النساء بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء" عرف أن هناك ثمة تكـاملاً بيـن الـرجل والمرأة وأن العلاقة بينهما هي علاقة إنسان، عرف هذا التكامل، وعرف هذه السنة واستوعبها، وليس بالضرورة استحضرها إنما هو استوعبها، وتشبع من مـثل هـذه السنن المبثوثة في القرآن التي هي خمسين إلى ستين سُنة أو أكثر إذا وسعنا مجال السنن، هذه السنن والمبادئ والقواعد والمقاصد الشرعية، حفظ النفس والعقل والدين النسـل والمـال والعـرض هو كرامة الإنسان بهذا الترتيب الذي أقول به مخالفاً لبعض المرتـبين ممـن جعل الدين هو الأول ولكن مثل هذه المقاصد والسنن والمبادئ والقواعد والرؤية الكلية للكون والإنسان والحياة المأخوذة من العقيدة كونت هذا المستدل، ثم عرض عـليه الواقـع، هـذا الكـلام يقوله الجويني في القرن الخامس الهجري في كيفية اجتهاد الصحابة، وكيفية نجاحهم في تطبيق هذا النص المطلق على الواقع النسبي المتغير، وأنهم لـم يستحضروا الأدلة التفصيلية ولم يستحضروا هذه المعاني إنما هم مشبعون بها فنزلوا إلى أرض الواقـع وبدأوا في الاجتهاد، تُعرض على المجتهد المسألة فيقول هذا بناءً على كل هذه المكونات بناءً على هذه المنظومة كلها، بناءً على هذا النسق المتسق أنا أفتي فيها بكذا وكذا ثم بعد ذلك يبحث لها عن دليل تفصيلي، هو يرى أن ما أفتى به الآن هو الذي يحقـق المصـلحة، هـو الـذي يحقق غرض الشارع من التشريع هو الذي يحقق أوامر وتوجيهات وحينما يقول "المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف" وعندما يقـول "المسـلم للمسلم كالبنيان يشد بعضه بعضاً" هو الذي يدعو إلى وحدة الأمة وإلى

عزتها وإلى قوتها وإلى هذه القضايا الكبرى وإلى مراد الله من خلقه، فإن سكت الناس ولم يستطيعوا أن يأتوا بدليل تفصيلي معارض لما يقول مررت هذه الفتوى واعتمدت وأصبحت عن طريق الإجماع السكوتي لها الحجة، وإذا كان هناك ما يعارضها من صحيح فنقول بدأ المجتهد في إعادة عملية الاجتهاد مرة أخرى على جهة التفصيل لا على جهة الإجمال، في المرحلة الأولى تكون على جهة الإجمال، في المرحلة الثانية تكون على جهة التفصيل، علم هذا –الذي فعله الصحابة ونرجو أن يعود مرة أخرى في الاجتهاد المعاصر بعد إيجاد الآليات لإدراك الواقع خاصة وأن العلوم الاجتماعية والإنسانية التي نبتت في منبت ومحضن غير المسلمين انطلقت من منطلقات غير إسلامية بالمرة في النظر إلى الإنسان والكون والحياة، هذه هي الآلية الآن التي بأيدينا لإدراك الواقع، ولكن هذه الآلية كأنها غير صالحة، فأين ما هو صالح ولابد من صياغة آلية أخرى، هذه الآلية لم تتم بعد، نرجع الآن إلى ذلك المجتهد، ماذا كان يفعل في اجتهاده المعاصر ؟ اجتهاده المعاصر ينبغي أن يتصل بالواقع، وينبغي أن يتشبع بهذه المكونات ثم عليه أن يقوم بأمرين؛ الأمر الأول هو عرض ما وصل إليه على النصوص حتى لا يعارض نصاً صحيحاً صريحاً يكون هو قد غفل عن حكمته في المنظومة الكلية، والأمر الثاني عرض ما توصل إليه على مقاصد الشريعة حتى لا تعارضها، ومقاصد الشريعة هنا هي ذلك المكون لعقلية المجتهد، إذن يمكن أن أخلص إلى أن الاجتهاد المعاصر في أزمة، وأزمته تأتى من عدم إدراكه الصحيح الواعي التام للواقع، وهذا يأتي من هذه الطبيعة المتدهورة المتطورة المتغيرة، شديدة التدهور والتطور والتغير الذي نعيشه الآن. حاولوا الحل في الاجتهاد المعاصر عن طريق الاجتهاد الجماعي، عن طريق الاجتهاد المتخصص بأن يكون هناك مجتهد في السياسة، مجتهد في الاقتصاد، مجتهد في الاجتماع، أن يكون هناك مجتهد في كل فرع من فروع الحياة والمعرفة، الخ، وهذا المجتهد –دائماً المجتهدون قلة المجتهدون المنسوب إليهم الأقوال لا يزيدون على مائة وخمسين شخص فقط ذكرهم ابن القيم في «أعلام الموقعين عن رب العالمين»– فالمجتهدون قلة فلو عرفنا أن جيل الصحابة ١١٤ ألف صحابي منهم ١٥٠ ذكروا اجتهادات، ومنهم عشرة فقط من كثرة اجتهاداتهم والباقي لهم قول أو قولان أو ثلاثة، ولو عرفنا أنه على مدى القرون الأربعة الكبرى بعد ذلك جاء خمسة وتسعون مجتهداً فقط، عرفنا أن الاجتهاد أمر قليل، ثانيا: الاجتهاد أمر من الداخل لا يصلح فيه التعيين، ويتكلم بعض الناس بأن فلاناً مجتهد أو غير

مجـتهد؛ فالاجتهاد هدا صفة داخلية في الإنسان، ثالثاً: الاجتهاد يحتاج إلى تصور مبدع، ويقـول الإمام الغزالي -قديماً- إنه كلما قويت قدرة ومخيلة المجتهد المبدعة في تصوير المســائل ومعــرفة مآلاتهــا كــان أقدر وأقوى على الاجتهاد، فهذا نحتاجه في الاجتهاد المعاصر. إذن فإذا كانت هناك أزمة حقيقية في الاجتهاد المعاصر فإن ذلك راجع إلى أن الواقــع جــدّ متغير وراجع إلى عدم استكمال أدوات إدراك هذا الواقع، إلا أن الأمر ليس مستحيلاً، بل هناك فرصة كبيرة لإعادة الاجتهاد وفرصة كبيرة في التعاون في الاجتهاد. هــذه نظرة سريعة في حدود الوقت المتاح ولكن الاجتهاد الحقيقي لم نتكلم عنه في قضية الجدليــة ما بين النص الواقع والواقع / النص. هذه الجدلية هي جوهر الاجتهاد وهو أمر ينبغي علينا تحليله ومعرفة عناصره، ومعرفة كيفية تكراره وكيفية تفعيله عند المجتهد.... وشكراً لكم.

**الدكــتور جمال الدين عطية: كنا نطمع من الدكتور على جمعة، أن يزيدنا خاصة وأن في الوقت بقية في صور وأمثلة من الاجتهاد المعاصر حتى لا تكون الصورة قاتمة وتدعو إلى اليأس.**

**الدكتور على جمعة (مستأنفاً):** أنا لم أقل أن ليس هناك اجتهاد، إنما أنا قلت إن هناك اجــتهاداً، فهناك اجتهاد جماعي، وهناك اجتهاد، متخصص، فمن الظلم أن نقول إنه ليس هناك اجتهاد ولكن هناك فرقاً بين ما نتمناه والحالة الراهنة للاجتهاد الآن. وأضرب لذلك مجموعــة كبيرة من الأمثلة، عندما أراد المسلمون أن يشاركوا في الحياة الاقتصادية عن طــريق إنشاء المصرفية الإسلامية، وشارك في هذا أستاذنا الدكتور جمال عطية، وعانى ما عانى في هذا الأمر، وكانت لــه اجتهادات، كان من ضمن المشكلات والصورة القاتمة -ولــنؤخر الصورة المبشّرة-كان هناك لّيّ لأعناق النصوص في الفقه الموروث، ونتجت عن هذا اللىّ جملة من الأحكام المضحكة التي يضحك منها الإنسان بمجرد سماعها، وكان هذا مثلاً في قضية خطابات الضمان، وخطاب الضمان خطاب يصدره البنك حتى يضمن فيــه شخصاً آخر يحتاج إلى هذا الضمان عند السوق، فكيّف أول ما كيّف -عندنا مراحل الفــتوى التي يمر بها المجتهد، أولاً: أن يصور المسألة، ثانياً: يكيّف ما صوّر لــه، ثالثاً يحكــم، رابعــاً يفتى، صور المسألة قلباً يضمن لي عند الآخر بحيث إذا عجزت عن دفع المســتحقات يدفــع البنك عنى، فكان أن أفتى المجتهد المتسرع -طبقاً لما هو موجود في الفقه الموروث- بأن إذا غطيت كل خطاب الضمان، خطاب الضمان صدر -بمائة ألف-

وأنـــا وضعت في البنك مائة ألف، إذن أنا وضعت من نقودي مائة ألف في البنك، والبنك عـــندما أعجز عن سداد ما على سوف يدفع المائة ألف التي هي لي عنده قال هذه وكالة، ويجوز للبنك أن يأخذ الأجر عنها، إذن فالبنك سيطالبني بمقابل في نظير هذه الخدمة فإذا لـــم أدفع شيئاً –ولا مليم– والبنك دفع المائة ألف كلها من عنده، قال هذه كفالة، ولا يجوز أخذ الأجر على الكفالة. والمفارقة في هذين المثالين أنه إذا الممول دفع من جيبه دفع أيضاً عمولة، وإذا لم يدفع من جيبه لم يدفع العمولة، وهذا ضد أي فكر موجود لاستثمار المال، مـــن أيـــن أتى الخـــلل؟ القدماء قالوا "الكفالة" لا يجوز فيها أخذ الأجر لأنها من باب رفع الضيق عن الصديق، وهذا معناه أن شخصاً طبيعياً قد كفل شخصاً آخر. الكفالة فيها شئ مـــن الشـــهامة والإنسانية والأخوة والتعاون، من هذه المعاني التي تكتنف النفس البشرية، فمن الخسة والنذالة وقلة الديانة والأدب أن الإنسان بعد أن يؤدى (دور الشهامة) يقول له (هات أجر على ما فعلته لك) هذا يربى النفس البشرية على شئ خطأ أو عيب، فقالوا لأن الكفالـــة من باب رفع الضيق لا يؤخذ عليها، إذن تعالى أيها المفتى المجتهد، هل أنت في تكييفـــك هـــذا قـــد كيفت التكييف الصحيح، هل العلاقة بين البنك وبين المحتاج لخطاب الضـــمان (العميـــل) علاقة رفع ضيق عن الصديق، هل البنك له شخصية طبيعية ونفس ناطقة يخشى عليها الشهامة والكرامة وكذا الخ، أم أنه شخصية اعتبارية لا علاقة له بهذه المعـــاني؟ وإذا كـــان لا علاقة له بهذه المعاني فما بالك لا تأخذ الأجر منه؟ يجوز لك أن تأخذ الأجر على الكفالة إذا ما كانت ما بين شخص طبيعي وآخر معنوي، ولا يجوز أن تـــأخذ الأجـــر عـــلى الكفالة إذا كانت بين شخص طبيعي وآخر طبيعي الوارد في الفقه الموروث هو هذا الثاني وصحيح وليس خطأ وهذا جديد –كان ينبغي علينا أن ندرك واقع البـــنك، وندرك واقع العلاقة ونفتى بما يناسبها من معاني، إذن قيل بهذا ولم يطمئن الناس إليه كيف هذا، من الذي قال من السابقين هذا الكلام ؟ لا أحد، هذه الأزمة التي نحن فيها، جمهور المفتيين على من قال هذا، إلى أن وجدوا أن الشيعة قالوا هذا، الجعفرية قالوا هذا، على ما ذهبت إليه الشيعة، ولكن أفترض أن الشيعة لم تقل هذا مثلاً. هذه هي القضية، هذا موجـــود، الاجـــتهاد أيضـــاً موجـــود المستقل الجريء الذي يحاول أن يفعل شيئاً، تشبيه الشخصـــية المعنوية بالشخصية الطبيعية في البقاء والتدمير، نحن عندنا معنى للضرورة، مســـتقر في أذهاننا، أن الضرورة " إن ما لم يتناولها الإنسان هلك أو قرب على الهلاك" هـــذه الضرورة تتصور في الشخص الطبيعي، هو الذي يموت ويحيا الشخص المعنوي لا

يمــوت ولا يحيــا، وهذه من الفوارق بين الشخصين، الشخص الطبيعي أجزنا له الميتة، وأجــزنا لــه الحرام في سبيل إنقاذ روحه، فهل يجوز لنا الحرام في سبيل إنقاذ الشخص المعنوي، هذا سؤال يحتاج إلى اجتهاد جديد، أفتى الدكتور جمال عطية وقال نعم يمكن أن نفعــل هــذا الحرام حتى نتوصل إلى الإبقاء على الشخصية المعنوية من الهلاك والموت وطبق هذا في بنك الدانمارك ونجح هذا التطبيق وجعل هناك إحلالاً وإبدالاً وهذه التجربة تجربة الإحلال والإبدال طبقها بعينها الآن بنك مصر المتحدة، بناء على التجربة والفتوى والاجتهاد الذي اجتهدته جماعة الدانمارك وكان على رأسها الدكتور جمال عطية وأعيدت قضية الإحلال والإبدال بين الحرام والحلال حتى تكون هناك مرحلة انتقالية، وهذا اجتهاد جديــد من حيث أنه أنزل شخصية معنوية لا تموت منزلة الشخصية الطبيعية التي تموت، وأن ما يؤدى إلى وفاة هذه وهو محظور شرعاً يؤدى إلى هلاك أموال المسلمين محظور شــرعاً وأخــذوا بهــا على نفس الفتوى بهذا الاجتهاد الجديد المصرف الإسلامي عندما تعــرض لأزمــته الكبرى واستدان بالربا حتى لا تضيع أموال الناس، ٢٠ مليون دولار استدانهم في يوم واحد من البنك المركزي بالفائدة وبالربا الصريح المريح القبيح فجأة حتى ينقذ أموال الناس وأموال المودعين، هذا ليس موجوداً في الكتب وليس في الاجتهاد القديم، ففي الاجتهاد القديم والموجود في الكتب فإن المضاربة وهى أس ما قامت عليه هذه البنوك لابــد أن يــنفى المــال أي يصبح Liquid money أي يتحول من صورته السلعية إلى صــورة نقديــة أو سائلة وبعد ذلك توزع الأرباح، وكان لهم المبرر في ذلك لأن الأمور محــدودة والعلاقــات محــدودة، ولكن اليوم لدينا بنك يتعامل كل يوم في آلاف وملايين الجــنيهات إيداعــات، وكــل يوم هناك آلاف وملايين الجنيهات استعمالات واستثمارات وأصــبح الوعاء الواحد يدخله يومياً لا أعرف أين تذهب، بل هي تصبح في وعاء واحد وفى إطــار واحــد قابــلة لأن تذهب في استثمار واحد فأين النص إذن؟ وهم يقولون إن المضــاربة باطلة من غير ذلك النص، ويقولون أن المضاربة لا بد وأن تكون على ذهب أو فضــة ويقولــون إنــه لابد مع بدء المضاربة ألا نبدأ مضاربة أخرى ونحن الآن نبدأ مضــاربات أخرى وكل لحظة. فلو أخذنا باجتهاد الموروث فليس هناك مصرف وليست هــناك شــركة مســاهمة وليــس هناك أي شئ، كل هذا من الاجتهاد المعاصر لأن هذه الشــركات والمصــارف والبــنوك والمؤسسات تمثل شخصية اعتبارية، فكرة الشخصية الاعتبارية واستقلالها عن الطبيعية فكرة نشأت في أواخر القرن الماضي في إنجلترا فإذن

لـــو طبقـــنا ما ورد في الطبيعي فكأننا ولا حتى الجبل يسعنا أن نعيش فيه، فحتى هذا لو ذهبـــنا إليه نفر بديننا من الفتن لن يسعنا، والقضية ليست في «عم الفساد الأرض» ولكنها قضـــية احتياج الإنسان لعالم الأشياء فالقضية ليست بهذه السهولة، أن ينعزل الإنسان عن المجتمع، ولذلك الإمام الجويني في الغياث يقول: نفرض أنه قد عم الحرام الأرض فيجوز الأكـــل مـــنه لأن الإنسان لا بد أن يبقى وأن يعمر وأن يعبد الخ فيتحول هذا الحرام إلى حلال ويجوز الأكل منه، فالقضية هنا أن الاجتهاد يكون أدق وأكمل وأنضج من الاجتهاد النظري في داخل الغرف المغلقة، وأن هذا الاجتهاد بشروطه له إمكانية وله واقع وقد تم فعـــلاً كما ضربنا الأمثلة، وأنه كلما احتك المسلمون بمجالات السياسة والاجتماع والتعليم وكـــذا الـــخ برزت فيهم قدرة الاجتهاد وبرز فيهم مجتهدون حتى لو كانوا قلة، وأن أزمة الاجتهاد الفعلي هي عدم إدراك الواقع الإدراك الصحيح التام العميق. هذا هو الكلام الذي قلته أو الذي كنت أريد أن أقوله في السابق لكن أنا لا أصور المسألة بصورة وردية لأنه فعـــلاً المســـألة مفـــزعة جداً، التطور مفزع جداً، الكفاءات قليلة جداً، الأزمة شديدة ولا أصوره أيضاً بصورة تدعو إلى اليأس لأن هناك بالفعل إنجازات واجتهادات ولكن الأمر يحتاج إلى همة أكثر وإلى عمل أكثر وإلى تفتح أكثر وإلى إدراك أكثر.

**وشكراً لكم**

## العولمة والمشروع الحضاري الإسلامي: الفرص والتحديات

أ.د. لؤي صافي

مـــا العولمة؟ وما طبيعة التحديات التي تفرضها على المجتمع الإنساني؟ وما علاقتها بالمشـــروع الحضــــاري الإســـلامي؟ وكيف يمكن للفكر الإسلامي اليوم مواجهة تحديات العولمــــة والاستفادة من الفرص التي توفرها لتطوير بدائل حضارية؟، هذه بعض الأسئلة التي تتعامل معها الورقة وتسعى إلى الإجابة عنها.

نؤكــد في الفقرات التالية أهمية تجنب اتخاذ موقف فكري (أيديولوجي) من الحضارة الغــربية المهيمـــنة، لا يرى إلا جوانبها السلبية. كما نشدد على ضرورة انطلاق المفكر المسلم في جهده لتلمس بدائل حضارية من المشكلات العملية التي تفرزها الثقافة الحداثية، والسعي لتأكيد قيم الإسلام الكلية في النماذج الاجتماعية البديلة.

### العولمة والحداثة الغربية:

العولمـــة مصـــطلح شـــاع اســـتخدامه في الأدبيات السياسية والاقتصادية خلال العقد المنصــرم. ويشـــير المصطلح إلى التغيرات في البنية الاقتصادية والسياسية العالمية التي طرأت عقب انهيار المنظومة الشيوعية في نهاية الثمانينيات من القرن الميلادي الماضي.

يمـــثل انهيـــار المـــنظومة الشيوعية علامة بارزة في تاريخ تطور الحضارة الغربية الحديـــثة. فانهيـــار المنظومة الشيوعية التي تزعمتها روسيا السوفيتية في حقيقته انهيار للـــتحدي الأساســـي الـــذي واجهته المنظومة الرأسمالية ذات التوجه اللبرالي طوال قرن ونيـــف؛ لذلـــك نجد الغرب الليبرالي يسارع إلى تفسير تفكك المنظومة السوفيتية على أنه انتصار للقيم الليبرالية على القيم الشيوعية، وتأكيد لمصداقية النظام الرأسمالي والاقتصاد الحر، وتهافت نموذج المساواة الاقتصادية والاقتصاد المسير. بل نجد أن بعض المفكرين يســـارع إلى إعلان نهاية التاريخ، أو نهاية التطور الثقافي والاجتماعي للإنسان، وبلوغ البشرية أوج نموها، كما فعل فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ.

إن الأطـــروحة الـــتي قدمهـــا فوكوياما ليست أطروحة عرضية أو هامشية، بل تمثل تصوراً أساسياً في الفكر الليبرالي طورها هيغل أحد أبرز مفكري الغرب وأكثرهم تأثيراً في الفكر الحداثي. يقول هيغل في كتابه فلسفة التاريخ (ص ١٠٣-١٠٤):

يــرحل تاريخ العالم من الشرق إلى الغرب، فأوربا هي نهاية التاريخ، كما كانت آسيا بدايــته. (...) إذ يمــثل التاريخ عملية ضبط الإرادة الطبيعية الجامحة وجعلها طيعة لمبدأ كلي يعطيها حريتها الذاتية. لقد عرف الشرق – ولما يزل – حرية الفرد الأوحد؛ وعرف الإغريق والرومان حرية الأقلية؛ ويعرف العالم الجرماني أن الجميع أحرار.

وكمــا مثل المعسكر الشيوعي تهديداً عسكرياً وسياسياً لهيمنة المشروع الليبرالي، فقد مــثل أيضـــاً تحدياً للتصور الليبرالي المصر على أن منظومته الفكرية والاجتماعية هي الأمــثل والأفضــل. لقــد حاول ماركس ومتابعوه تقديم تفسير بديل للتاريخ كما تعرضه الأدبيــات الليــبرالية معتــبرين أن النظام الرأسمالي الليبرالي مرحلة وسيطة، لا مرحلة نهائية، في حركة التطور التاريخي للإنسان. وأكدت الرؤية الشيوعية على أن الرأسمالية تحمــل بــذور فــنائها، وأن انهيارها المحتوم سيؤدي إلى قيام نظام شيوعي عالمي يمثل المرحلة النهائية في التصور التاريخي للإنسان.

إن الدخــول في تحليل نقدي مباشر لأطروحة نهاية التاريخ عمل مستفيض يقع خارج دائرة البحث الحالي؛ لذلك أكتفي بالتنويه هنا إلى نقطتين أساسيتين يلزم استحضارهما عند التأمل في أبعاد هذه الأطروحة.

- تقوم مقولة "نهاية التاريخ" التي طورها هيغل، واسترجعها مؤخراً فوكوياما، على فكرة محوريــة خلاصتها أن التطور التاريخي للإنسان مرتبط بقيام تناقضات بين منظومات فكــرية مرتبطة بمستويات مختلفة من الحرية؛ ونظراً لأن المنظومة الليبرالية تنبع من مجــتمع عمت فيه الحرية وشملت جميع الأفراد، فلم تعد الحرية، وبالتالي حق تقرير مصــير المجــتمع، محصــورة في فرد أو نخبة، فإن الحاجة إلى إحداث تغيرات في التصــورات النظرية أو البنية الفعلية للمجتمع تلاشت، وتلاشى معها إمكانيات التطور الفكري والاجتماعي. وكما سنبين لاحقاً فإن دعوى غياب التناقضات النظرية والعملية في المجتمع الحديث لا تقوم على أرضية صلبة.
- إن الفكــر الليــبرالي والــثقافية الناجمة عنه عاجزان عن توليد الشروط الضرورية لاستمرارهما بعد أن قاما بتدمير الأساس العلوي للقيم التي تبناها المجتمع الغربي إبان صعوده الحضاري. فالحضارة الغربية تدين في قدرتها على التنامي والارتقاء العلمي والتنظيمي إلى قيم علوية تعود في جذورها إلى الرؤية التنــزيلية، مثــل: الجد وتقدير البحث العلمي، واحترام القانون، وإتقان العمل، واحترام حرية أفراد المجتمع المدني،

وغيـرها مـن القيـم الـتي أفرزتها حركة الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر الميلادي وتبنتها حركة الأنوار التي قادت مشروع الحداثة الغربي.

وأيـاً كان مستقبل الحضارة الغربية، فمن الجلي أنها حضارة فاعلة مؤثرة في عالمنا اليـوم عـلى المسـتويين الثقافي والاجتماعي، وهي كذلك حضارة مؤثرة إيجابياً وسلبياً. وتمـثل العولمة أبرز مظاهر فاعلية الحضارة الغربية، فالعولمة في التحليل النهائي ليست سوى تمدد وانتشار الأشكال الثقافية والتنظيمية للحضارة الغربية؛ وهي لذلك تعميم لنتائج التجربة التاريخية الغربية وإسقاطها على الشعوب والثقافات غير الغربية.

إن مهمـة الفكـر الإسـلامي المعاصر يمكن أن تحدد بعبارة واحدة: تطوير مشروع حضـاري يستلهم مقاصد الوحي وينبني على الإنجازات الحضارية الراهنة. وهذا يتطلب بطـبيعة الحـال تمييـز الغث من السمين والثابت من المتغير والإيجابي من السلبي في الفكـرين الـتراثي والحداثي على السواء، ومن ثم العمل لتجاوز السلبي والظرفي والبناء على الإيجابي والكلي.

وكمـا قامت الحضارة الإسلامية من خلال استيعاب الإنجازات الحضارية للحضارات السابقة وتشكيلها وفق قيم الوحي وتصوراته، فإن المشروع الحضاري المستقبلي لا يمكن تحقيقـه دون استيعاب الإنجازات الحضارية الغربية. لا بد لنا أن نتذكر ونحن نسعى إلى تـأكيد قيـم الإسلام وتصوراته وربطها بالحياة الاجتماعية أن صفة "الغربية" التي نطلقها عـلى الحضـارة الراهنة يجب أن لا تفهم على أن كل الأشكال الثقافية والاجتماعية ذات خصوصية غربية، فالحضارة الغربية نفسها لم تنشأ في فراغ، ولكنها انبنت على إنجازات الحضارات الإنسانية المتتابعة على مدى التاريخ، والتي شكلت الحضارة الإسلامية الحلقة الأخيرة — والأكثر تأثيراً — فيها.

### مظاهر العولمة ومحدداتها:

إذا كانت العولمة في جوهرها تعميمًا لأشكال الحداثة الغربية ومضموناتها، وإذا سلمنا أن المشروع الحضاري الإسلامي يجب أن يستوعب الإنجازات الحضارية الراهنة ويبني عـليها، فقـد يـبدو لنا للوهلة الأولى أن البناء الحضاري يمكن تحقيقه من خلال رفض الممارسـات الحداثيـة السلبية وتبنى الإيجابي منها. نعم يمكن من الناحية العملية اعتماد الحس الإسلامي المشترك لتمييز الإيجابي من السلبي. فتقدير الوقت وتثمين العلم والعمل، وتـأكيد أهميـة القانون، وتحقيق مساواة سياسية وقانونية، وحماية حقوق أبناء المجتمع،

واعتماد التخطيط في البناء، مظاهر إيجابية في المجتمع الغربي الحديث. وتسلط الشعوب القوية على الضعيفة، وتحيز القانون لرأس المال، والتفاوت الاقتصادي، والإباحية، والعنف من مظاهره السلبية.

إن القدرة على فرز الممارسات الحداثية إلى سلبي وإيجابي، وأخلاقي ولا أخلاقي، وحق وباطل لا يعني بأي حال إمكان تأكيد الإيجابي وتجنب السلبي من خلال عملية اختيارية تنبني على الحس الإسلامي المشترك؛ ذلك أن المظاهر الإيجابية والسلبية السابقة ليست مستقلة كلياً عن بعضها بعضاً، بل هي مظاهر مختلفة لمنظومة من العلاقات القيمية المتشابكة.

لقد أظهرت لنا التجارب فشل المحاولات الإصلاحية والتنموية القائمة على النزعة الانتقائية. وإن التأمل الجاد في جهود الإصلاح القائمة على القبول التلفيقي لمظاهر وممارسات حداثية معينة ورفض مظاهر وممارسات أخرى تؤكد عقم المحاولات الإصلاحية المعتمدة على الانتقائية العفوية. لقد حاول رواد التحديث في العالم الإسلامي تبني جوانب من الحضارة الغربية ورفض جوانب أخرى فباءت جهودهم بالفشل. ولعل في جهود السلطان العثماني محمود الثاني والخديوي محمد علي لإحداث تطوير صناعي عسكري مع المحافظة على الثقافة التقليدية والبنية الاجتماعية المواكبة مثلاً على محدودية المشروعات الإصلاحية والتنموية المجتزأة.

ذلك أن إحداث تطور صناعي علمي يتطلب توليد عقلية مبدعة ورؤية تعليلية ونظام اجتماعي يكافئ الأفراد بناء على إنجازاتهم وإسهامهم وكفاءاتهم، لا على ولائهم وانتماءاتهم وعلاقاتهم الشخصية. إذاً لا يمكن البناء على الإنجازات الحضارية الغربية وتجاوز سلبياتها من خلال انتقاء عشوائي، بل يتطلب الأمر دراسة الأنساق الثقافية والفكرية التي تمثل التيار العميق المؤثر في التغيرات القيمية والسلوكية للمجتمع.

## النزعات العدمية والتشرذم المعرفي للفكر الحداثي:

لعل في مقدمة الأسباب التي تحول بين المثقف المسلم والوصول إلى مقاربات ناجعة وتفسير سليم لمصادر القوة والضعف في الحضارة الغربية؛ تجاهله لأهمية دراسة آليات تطور الأنساق الثقافية والفكرية لتلك الحضارة. وإن عدم فهم الأنساق الثقافية المسؤولة عن حركة الحضارة الغربية كثيراً ما يؤدي إلى اتخاذ مواقف عاطفية تقوم على أساس القبول الكامل أو الرفض الكلي لها. ونظراً لصعوبة القيام بتحليل عميق وشامل لأنساق

الحداثـة الـثقافية فـي سياق هذه الورقة، فإننا نكتفي بتحديد سماتها العامة والمميزة في الفقرات التالية.

تعود جذور المد الحضاري الغربي إلى حركة الإصلاح الديني في أوربا، التي عمدت إلى تطويـر رؤيـة عـلوية للعالم أنبتت على تأكيد قيمة العلم والمساهمة في بناء الحياة الاجتماعية، وشددت على ضرورة اكتساب المعرفة بدراسة الإنجيل، وأكدت على تساوي الناس أمام الله، رافضة للمكانة الدينية الخاصة التي منحها الفاتيكان للقساوسة والأحبار.

لقـد أججت حركة الإصلاح الديني قدرات المجتمع النصراني الغربي، لكنها لم تتمكن من تحويل الحيوية الجديدة إلى حركة علمية وثقافية شاملة؛ نظراً لاستمرار النظام الكنسي المركـزي، وإصـرار رجـال الكنيسة على ربط المفاهيم العلمية بالتصورات المسيحية التاريخية.

أدت الخلافـات المـنهجية مـن ناحية، وهيمنة رجال الكنيسة على الدائرة العرفانية الروحية من ناحية أخرى، إلى خلق فجوة بين المفكر الحداثي والخطاب العلوي، وكرست جهود قادة حركة الأنوار الغربية فصل الأخلاقي عن مصدره العرفاني العلوي؛ لذلك نجد العقلاني يجتهد في تأسيس الفعل الأخلاقي على مبدأ عدم التناقض العقلي، بينما نرى كانط يحرص على جعل المنفعة هي القاعدة التي يقوم عليها النظام الأخلاقي الوضعي.

وهكـذا أدى فصـل المـبدأ الخلقي عن أساسه العلوي إلى تحويل الأخلاق إلى دائرة معرفية مستقلة عن دوائر المعرفة الحداثية، وانتهت العقلانية الحداثية إلى تجزئة المعرفة والفعـل إلى دوائـر مسـتقلة عـن المنظومة الأخلاقية الكلية؛ لذلك نرى اليوم أن الفعل الاقتصـادي والسياسـي والأدبـي يخضع إلى قواعد فنية خاصة بكل دائرة من الدوائر المعرفية المذكورة على حدة، بحيث يتعذر الحكم على أي منها بالرجوع إلى مبادئ قيمية كـلية؛ لذلك نجد أن الاقتصادي يعتمد قاعدة الربح أساساً وحيداً لتقييم السلوك الاقتصادي، بيـنما يعتـبر السياسـي أن مبدأ المصلحة القومية هو القيمة العليا التي تحكم العلاقة بين الدول.

ومـع غياب الإطار المرجعي الكلي والمبادئ القيمية القادرة على تقييم الفعل والنظر عـبر الدوائر المعرفية المختلفة وتحويل العالم والمفكر إلى خبير ملم بالتفاصيل الخاصة بدائرته المعرفية المستقلة، لكنه عاجز عن الحكم على الأفعال والعلاقات القائمة في دائرة معرفته وفق مبادئ الحق والعدل الكلية؛ بل إننا نجد اليوم أن عالم الاقتصاد — أو الخبير

الاقتصادي – يقدم حلولاً وتوصيات للتعامل مع الأزمات الاقتصادية غير مكترث بالآثار السياسـية والاجـتماعية لقـراراته. ولعل في توصيات منظمة صندوق النقد الدولي التي قدمتها للتعامل مع الأزمة المالية في شرق وجنوب شرق آسيا نموذجاً معبراً عن التشرذم المعرفي والأخلاقي للتيار الفكري الحداثي.

## البديل الإسلامي بين التوجه الحضاري والنـزوع الديني:

إن نظـرة تحليلية مدققة في التراث الإسلامي تظهر لنا مستويات مختلفة من التفاعل بين الرسالة الإسلامية والواقع التاريخي للشعوب والثقافات التي تفاعلت مع هذه الرسالة. ويهمـنا في هذا السياق تمييز مستويين من التفاعل بين رسالة الإسلام والواقع الإنساني: التجلي الحضاري والتجلي العقدي. فمن ناحية نجد أن الرسالة الإسلامية تجلت تاريخياً في خطاب حضاري حاول استيعاب الإنجازات العلمية والفنية والأدبية للشعوب والحضارات السابقة؛ ومن ثم صياغتها وفق التصور والمبدأ الإسلاميين. ولقد تجلى التوجه الحضاري المذكـور فـي الـتيار الإسلامي العريض الذي استطاع أن يستوعب الطاقات الإنسانية الإبداعيـة المختـلفة للشعوب والثقافات والمذاهب، بل والديانات التي انصهرت في بوتقة المد الحضاري التاريخي للإسلام.

كمـا يسـتطيع الـباحث، من ناحية أخرى، تمييز التجلي العقدي لرسالة الإسلام في الحـركات الاجـتماعية التي سعت لتحصين الوجود الإسلامي والثقافة المنبثقة عنه ضد الـتيارات الـثقافية المحلية التي حاولت استبدال قيم الإسلام وتصوراته بأخرى نابعة من التراث الجاهلي السابق على الإسلام (الشعوبية). ويلاحظ المحلل للخطاب العقدي تركيزه عـلى التضامن الديني واجتهاده في تطوير رؤية عقدية لتمييز الذات الإسلامية عن الذات الدخيلة.

إن الفـرق الأساسـي بين التوجيهين الحضاري والعقدي يتحدد في تركيز الأول على الطـبيعة العالميـة للرسـالة وتـأكيده على ضرورة توسيع الأطر الاجتماعية والسياسية لاسـتيعاب مسـتويات مختلفة من التفاعل بين المبادئ الكلية والظرف الإنساني الخاص. بيـنما يركز التوجه العقدي على أهمية التقارب والتماثل في الرؤية والسلوك، ويشدد على أولوية الوحدة العقدية والسلوكية.

وعـلى الـرغم من وجود توتر مستمر بين التوجهين عبر التاريخ الإسلامي، استمر التعايش بينهما ولم تتحول العلاقة إلى صراع يهدف إلى الرفض الكلي والاستبعاد الكامل

إلا فـــي فترات قليلة. وترافقت فترات الصراع الوجودي بين الاثنين وفترات فقدان الثقة والتشرذم، كما حدث في أواخر الخلافة العباسية أو أواخر الحكم الإسلامي للأندلس.

وبالاعتماد الإطار التحليلي السابق يمكن القول: إن الفكر الإسلامي يمر اليوم بمرحلة تاريخيـــة تتصف باشتداد النـــزوع العقدي على حساب التوجه العالمي للرسالة. إن نظرة مدققـــة في حالة الفكر الإسلامي تظهر لنا أن التيار الإصلاحي الذي قاده رواد الإصلاح الإسلامي بدءاً بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومروراً بمالك بن نبي لم يتحول حتى الآن إلى تيـــار ثقـــافي عريض. كما يبدو جلياً أن النـــزوع العقدي الذي يصر على تقديم الإســـلام على أنه مجموعة من العقائد الناجزة في خاطب القيادات الإسلامية الشعبية يمثل القطـــاع الواسع من حركة الوعي الإسلامي اليوم. في حين نجد أن التوجه العالمي يقوده ثـــلة من المفكرين والمثقفين الذين تبنوا مقولات الحداثة الغربية وأشكالها المجتمعية على أنها النموذج العصري البديل للأشكال الثقافية التقليدية في المجتمعات المسلمة.

ولعـــل فـــي مقدمـــة الأســـباب التي حالت دون تحول الحركة الإصلاحية إلى حركة اجتماعية تستقطب اهتمام الشريحة الواسعة من المثقفين غياب معالم المشروع الحضاري فـــي فكر المدرسة الإصلاحية، وصعوبة تمييز سمات المجتمع الإنساني البديل في كتابات الإصـــلاحيين. وتعود بنا هذه الملاحظة مرة أخرى إلى مسألة النهج الانتقائي ومحدوديته، والحاجـــة إلى تجاوزه عبر تطوير رؤية حضارية ومنظومة اجتماعية بديلة؛ لذلك ننبري من الفقرة الآتية إلى النظر في أبعاد المشروع الحضاري ومتطلباته.

## المشروع الحضاري الإسلامي:

نقصـــد بالمشـــروع الحضاري الجهود الفكرية والبحثية والتوجيهية الهادفة إلى تطوير الحيـــاة الاجـــتماعية من خلال تطوير الرؤية الكلية والنماذج السلوكية والتنظيمية المنبثقة عـــنها. يبدو واضحاً من التعريف أن المشروع الحضاري ليس عملاً فكرياً اعتيادياً يمكن للمفكر إنجازه ضمن كتاب أو سلسلة من الأبحاث، بل هو عمل شاق متشعب ومديد يتطلب انكـــباب عـــدد كـــبير من المفكرين. السؤال الذي يعرض نفسه عند الحديث عن مشروع حضاري يمكن أن يصاغ على النحو التالي: هل يمكن لأي فرد، أو مجموعة من الأفراد، تطويـــر مشـــروع حضاري؟ وإذا فترضنا أن تطوير مشروع حضاري ممكن، فما الذي يضمن لمثل هذا العمل المتشعب والمعقد سبل النجاح؟

يـرمي المشـروع الحضـاري كما بينا إلى تطوير الحياة الإنسانية وفق رؤية محددة لمعـنى الإنسان وغاية الاجتماع والعمران؛ وهو لذلك ليس تمريناً فكرياً يؤديه المفكر ولا تـرفاً تـنظيرياً، بـل استجابة لمشكلات المجتمع وتفاعلاً مع هموم الإنسان؛ ولأن الجهد الفكـري المرتبط بما أسميناه "المشروع الحضاري" يرتبط بهمّ المجتمع وإشكالياته الثقافية والفكـرية، فـإن تضـافر الجهود لتطوير أي مشروع حضاري يعود بالدرجة إلى الهمّ المشـترك والرغبة في تجاوز أزمات المجتمع والخروج من حالة الفوضى والاضطراب التي تعتري الحياة الإنسانية.

وعلى الرغم من أن الشعور بالفوضى والاضطراب، وتتابع الأزمات، شرط ضروري لقيـام مشـروع حضـاري فإن تحول الهم المشترك إلى عمل فكري وجهد ثقافي خلاق يفترض وجود إطار قيمي معياري يتفاعل مع ضمير ووعي شريحة واسعة من المفكرين. إن نظـرة متأملة في الحضارتين الأخيرتين اللتين عرفتهما البشرية، الإسلامية والغربية، تظهر لنا أن الحركة الثقافية والفكرية التي أثمرت حضارة متميزة كانت لاحقة على تفتح الوعي الديني الذي زود الأفراد منظومة محددة وواضحة من المعايير؛ لذا تركزت الجهود العلمية على تحويل القناعات والقيم التي ولدها الوعي إلى نماذج تأسيسية تسمح بنقل القيم والأفكار من دائرة الإيمان والالتزام الأخلاقي إلى دائرة الممارسة الاجتماعية الحضارية.

إن الجهد الفكري الهائل الذي بذله علماء مسلمون في القرون الخمسة الأولى لاستيعاب الإنجاز الحضاري الإنساني للأمم السابقة وتحويله إلى أنماط من التفكير والتنظيم يتناسب والـرؤية الإسـلامية نموذجاً لمشروع حضاري كبير. كذلك نجد جهداً مماثلاً في أعمال مفكـري حركة الأنوار الغربية التي وضعت القواعد النظرية والثقافية والتنظيمية للحداثة الغربية.

واضح إذن أن المشروع الحضاري ليس مذهباً فكرياً أو قانونياً أو سياسياً محدداً، لكنه حركة فكرية يربطها إطار عريض يسمح بقيام اجتهادات، بل ويسمح بقيام مدارس فكرية ومذهـبيات سياسية واقتصادية متعددة. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المشروع الحضاري تطـور عفـوي؛ بـل يحـتاج في تقديري إلى عمل ريادي يعكف عليه نخبة من العلماء والمفكرين لتحديد معالمه وإعطائه الزخم للتحرك واكتساب المؤيدين والأنصار.

ترتـبط إمكانيـة نجاح أي جهد فكري يرتقي إلى مستوى المشروع الحضاري بقدرة المفكـر والنخبة الفكرية على ربط البناء الفكري والنظري بقضايا المجتمع ومشكلاته. إن

الحفاظ على الرابطة بين الجهد الفكري والمشكلات الاجتماعية لا يعني بطبيعة الحال أن يصبح المفكر ناشطاً مستغرقاً كلياً في الهموم الحياتية اليومية. وهذا يتطلب من المفكر والباحث الذي نذر نفسه لتطوير فكر الأمة وتحديد نماذج العلاقات والمؤسسات المناسبة الاحتفاظ بقدر من التوازن بين البحث الهادئ العميق من جهة وتجنب التحليق في فراغ فكري بعيداً عن هموم الناس من جهة أخرى.

**الإسلام والعولمة:**

تقودنا النتيجة التي وصلنا إليها في الفقرة السابقة، وبالتحديد الحاجة إلى انطلاق المشروع الحضاري من هموم الناس وتقديم حلول طويلة الأمد لمشاكلهم بناء على رؤية الإسلام وقيمه، إلى الحديث عن العلاقة بين الفكر الإسلامي والعولمة.

العولمة، كما رأينا، مرحلة متقدمة من مراحل تطور الحضارة الغربية تسعى إلى نقل القيم والمؤسسات والثقافات التي أفرزتها الحداثة الغربية إلى المجتمعات والثقافات الأخرى. وعلى الرغم من أن الحداثة الغربية قد تمكنت من اختراق الثقافات الأخرى على مدى قرن كامل، وبالتالي فإن المد الثقافي والحضاري الغربي ليس جديداً، فإن هذا الاختراق لم يكن كاملاً، مما سمح بنمو مساحات من الثقافات المحلية للشعوب، بما فيها ثقافات الشعوب الإسلامية. ما يميز المرحلة الراهنة هو السعي الحثيث للمؤسسات الغربية في تدمير كل الحواجز التي تقف أمام المد الحضاري الغربي، والعمل الدؤوب لربط المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية غير الغربية بالغرب وتغليب المعايير الغربية على كل المعايير.

نعم تمثل سياسات الانفتاح الاقتصادي جانباً مهماً من العولمة، بل قد تبدو للوهلة الأولى أنها الجانب الأهم؛ لذلك تلعب المؤسسات التجارية والمالية دوراً رئيسياً في الترويج للعولمة وحث الحكومات على إزالة القيود التجارية والسعي نحو اقتصاد عالمي. بيد أن هذه الشركات والمؤسسات تعي تماماً أن قدرتها على الترويج لبضائعها وفتح الأسواق المحلية لمنتوجاتها لا يتحقق بإزالة القيود الاقتصادية وحسب، بل يتطلب الأمر إزالة القيود والموانع الثقافية، وخاصة تلك التي تقاوم الثقافة الاستهلاكية. بل يمكننا القول إن التمييز بين المؤسسات الاقتصادية والثقافية لا يقوم على أساس سليم نظراً لتداخل الاقتصادي والثقافي. ويبدو التداخل واضحاً بين الجانب التجاري والثقافي في صناعات وفنون عديدة مثل الأزياء والأفلام والمشروبات ودور النشر والصحافة وغيرها.

ومن هنا فإن التفكير في مستقبل المشروع الحضاري الإسلامي لا يمكن أن يتم إلا من خـــلال فهم طبيعة التحديات التي تولدها العولمة ونوع الفرص التي تتيحها؛ ومن ثم العمل الــدؤوب للبــناء على إيجابيات الحداثة والاستفادة من الفرص وتقديم بديل يجنب البشرية أزماتهـــا، وفـــي مقدمـــتها الـــتفاوت الاقتصادي والتعليمي ومحاربة الفقر، والتغلب على النـــزعات العرقية والبهيمية التي تولدها الحداثة اليوم.

إن التحديات التي تولدها الحداثة الغربية، وتصر على تصديرها إلى العالم ذات طبيعة عالمية؛ لأنها تتعلق بمستقبل الإنسان على العموم، ولا تخص الإنسان المسلم وحده؛ لذلك يجـــب أن تكـــون استجابة المفكر والمثقف المسلم من نوع التحديات، بمعنى أنها يجب أن تـــنمو نمـــواً حضـــارياً يهدف إلى إنقاذ المجتمع الإنساني من الأزمات التي تحيق به، لا استجابة فكرية (أيديولوجيا) ترمي إلى الدفاع عن الذات والحفاظ على الوضع الراهن.

# القسم الرابع

# الأعمـــال الختامية

# الأعمال الختامية للدورة: تقييم النتائج

## مقدمة

## أولاً: تقييم المتدربين

### ١ـ ملخص الاتجاهات في تقارير المتدربين اليومية

إعداد: أ. محمد عاشور

### ٢ـ التقرير الختامي من المتدربين

إعداد: أ. سامر رشواني     أ. أسماء عبد الرازق     أ. آمال الشيمي

## ثانياً: تقييم مشرفي الدورة

١- كلمة أ.د. سيف الدين عبد الفتاح     ٢- تقرير أ.د. نادية محمود مصطفى

## مقدمة:

كـــان لابد وأن تنعكس الطبيعة الخاصة للدورة –من حيث أهدافها ومن حيث أنشطتها ومـــن حيث المشاركين فيها (المتدربين) على شكل التقييم النهائي لأعمالها، ولهذا فإن هذا الـــتقييم يتضـــمن مســـتويين أحدهما يقدمه بعض المتدربين–كممثلين عن بقية زملائهم– والآخر يقدمه مشرفو الدورة فإذا كانت الدورة قد تم تصميم أهدافها وأنشطتها بالنظر إلى طبيعة المتدربين (جيل الشباب من الباحثين) فكانَ لابد من تسجيل التغذية المرتدة منهم.

وحيث كان من بين التكليفات المطلوبة من المتدربين تقديم تقرير يومي عن ملاحظاتهم حول أعمال الدورة في كل يوم من أيام انعقادها الخمسة، وحيث أن المناقشات اليومية قد اتسمت بثراء كبير، فلقد أوكل مشرفو الدورة إلى بعض المتدربين المتميزين مهمة إعطاء تقريرين تجميعيين تراكميين. أحدهما أعده أ. **محمد عاشور** من واقع التقارير اليومية التي تقـــدم بها عدد من المتدربين ( نصف إجمالي عدد المتدربين ) الثاني من واقع رصد أهم ســـمات المناقشـــات والتعليقات الشكلية والمضمونية خلال جلسات الدورة. ولقد أعد هذا الـــتقرير ثلاثـــة مـــن المتدربين هم أ.**ســـامر الرشواني**، أ. **آمال الشيمي**، أ. **أسماء عبد الرازق**، ولقد ألقته عنهم في الجلسة الختامية للدورة المتدربة أ. **أسماء عبد الرازق**.

ولقد تضمنت الجلسة الختامية تقريري أ.د. نادية مصطفى، أ.د.سيف الدين عبد الفتاح. وعـــلى حيـــن ركـــز الأول على نتائج المناقشة ومدلولاتها فلقد ركز الثاني على تعليقات المـــتدربين (والـــتي ترجمها التقريران المشار إليهما عالياً) حول أهداف الدورة ومغزاها بالنسبة للعملية البحثية المستمرة والممتدة في مجال تطوير منظور إسلامي حضاري لعلم السياسة انطلاقاً من منهاجية إسلامية.

ولعـــل الـــتقاطع بين موضوعات التقريرين اللذين أعدهما ممثلو المتدربين يبين مدى اشـــتراكهم في بعض القضايا. ولذا كان من المفيد نشرهما معاً في هذا الجزء من أعمال الدورة. كما أن تقريري مشرفي الدورة يتضمنان استجابة وتفاعل مع التغذية المرتدة التي لخصـــها تقريـــرا المتدربين. ولذا فإن أهم المحاور المشتركة بين رؤية المتدربين ورؤية مشـــرفي الدورة يدور حول مدى ملاءمة أنشطة الدورة الفعلية لتحقيق أهدافها المرسومة ومدى مصداقية هذه الأهداف بالنظر إلى مستوى المتدربين في قضايا المنهاجية الإسلامية بصفة خاصة. والقدر المتحقق من هذه الأهداف على ضوء الأداء الفعلي وكما يتضح من

الـتفاعل حـول الأنشـطة الثلاثة: المحاضرات المتخصصة، ورش العمل والمحاضرات العامة. وفيما يلي نصوص التقارير المقدمة عن نتائج أعمال الدورة.

## أولاً: تقييم المتدربين

## ملخص الاتجاهات في تقارير المتدربين اليومية

إعداد أ. محمد عاشور

أجمعت تقارير المتدربين على أهمية الدورة وضرورتها للباحثين المنشغلين بالعمل في الحقـل الإسلامي بفروعه المختلفة وفى مقدمتها العلوم الاجتماعية. فقد ألقت الضوء على جانب هام من جوانب السعي الحضاري للجماعة المسلمة في سعيها لبناء منهاجية مستمدة من التراث الحضاري للأمة الإسلامية، وعلى الرغم من ذلك فقد عكست تقارير المتدربين مجموعة من المآخذ والسلبيات وكشفت عن مجموعة من الهواجس والتساؤلات التي تدور في أذهانهم فيما يتصل بالمنهاجية الإسلامية.

**أولاً: المآخذ والسلبيات:**

يمكن تقسيم تلك المآخذ والسلبيات إلى نوعين هما المآخذ والسلبيات التنظيمية، والمآخذ والسلبيات الموضوعية.

**فعـلى الصـعيد التـنظيمي:** لفت المتدربون الأنظار إلى أن تباين خبرات المتدربين وخـلفياتهم التعليمية، واختلاف مضامين وأساليب إدارة ورش العمل بالدورة قد أسفر عن اخـتلاف خـط البداية الذي ينطلق منه المتدربون داخل جلسات الدورة. الأمر الذي كان يتطلب الاهتمام بدرجة أكبر ببناء أرضية مشتركة بين أعضاء الورش وبيان ما يجمعها.

أشـار المـتدربون إلى أن تكـثيف العمل وامتداده عبر يوم كامل ولأكثر من باحث وموضـوع أدى إلى الإخلال بقدرة المحاضر على عرض أفكاره وبالتالي الحد من ثراء واتسـاع الـنقاش للنقاط التي لم يتم عرضها.علاوة على الغبن الذي تعرضت له الأوراق والمحاضـرات الـتي ألقيت في نهاية اليوم في ظل حالة الإنهاك الفكري للمتدربين الأمر الذي حد من الاستفادة المثلى بهذه المحاضرات.

تسـاءل بعض المتدربين عن علاقة دراسات المناطق ( الشرق الأوسط - أفريقيا...) فـي ظـل دورة عن المنهاجية الإسلامية خاصة وأن الورقة الأولى لم تنطلق من منظور إسلامي أو منهاجية إسلامية في المعالجة.

أشار بعض المتدربين إلى عدم التزام بعض الباحثين بالموضوعات المطروحة عليهم كما بينها جدول المحاضرات وقد اتخذ عد الالتزام عدة أشكال أشار إليها المتدربون وهى:

- عدم الإعداد الجيد للمحاضرة مما أدى إلى هبوط مستوى المحاضرة -على نحو ما يـبين في الكلمة الافتتاحية للدكتور لؤي صافى- أو تحول المحاضرة إلى مجموعة مـن الخواطر والذكريات تتخللها بعض الإشارات إلى الموضوع الأصلي -كما هو الحال في محاضرة الدكتورة منى أبو الفضل-.
- الكـم الكبير من المفاهيم الغامضة التي استخدمها المحاضرون واللجوء إلى التجريد بدرجـة أثرت سلباً على تفاعل المتدربين وقدرتهم على استيعاب تلك المحاضرات. (محاضرة د. لؤي صافى – د. سيف – د. المسيري – د. منى...)
- قراءة بعض المحاضرين من أوراق على نحو أفقد الباحثين التواصل مع المحاضر.

**وعـلى الصـعيد الموضـوعي:** أشار المتدربون إلى مجموعة من الملاحظات يمكن إجمالها فيما يلي:

- بـدأ الأسـاتذة المحاضـرين مـن مجموعة من المسلمات والبديهيات – من وجهة نظـرهم– تحـتاج بذاتهـا إلى توضيح ونقاش مع المتدربين لتحقيق الوضوح لهذه المسلمات.
- إن الـتطور الحضـاري المبتغى في حاجة إلى استكمال عبر الحوار مع غيره من منظورات أخرى، ذلك أن التطور الحضاري ليس مجرد رد فعل ولا رفض لما هو موجود على نحو ما كشفت عنه بعض المحاضرات.
- أن المحاضـرين قـد توقفـوا عند حد رصد الأزمة دون التقدم أكثر نحو التطبيق للخروج بمنهاجية أو نماذج بديلة.
- إن محاضـرات بعـض الأساتذة قد ركزت على خبرات تدريسية بعينها وفى كلية بعينها وهو الأمر الذي قلل من استفادة المتدربين ذوى الخلفية التعليمية المغايرة.
- لـم تطـرح الـدورة كيف يُستفاد من المنهاجية الإسلامية في تفسير الظواهر. فأي مـنهاجية لا يمكن أن تثبت صحتها إلا بالتطبيق والاختبار. فالمطلوب من المنهاجية الإسلامية هو أن تثبت قدرتها التفسيرية في مواجهة المنهاجية الغربية دون الإغراق في متاهات نظرية وفكرية فقط.

- أشـــار بعض المتدربين إلى اختلافهم مع ما ورد في بعض المحاضرات من إلباس بعض المناهج الغربية مسميات إسلامية دون تغيير في المضمون. من ذلك استخدام د. مصـــطفى منجود المناهج: (التاريخي) (تحليل النصوص) (المقارن) دون إشارة إلى مـــناط تميـــزها في إطار المنهاجية الإسلامية، فضلاً عن الاختلاف حول مدى صحة تسمية تلك المناهج مناهجاً ومن الأمثلة كذلك الحديث عن قضايا مثل (حقوق الإنسان، العولمة...) دون نقد أو تمحيص أطرها.
- تعـــدد مســـتويات تعـــامل الباحثين مع المنهاجية الإسلامية حيث تعامل البعض مع المنهاجية الإسلامية باعتبارها خطوات وإجراءات مبتكرة مستقاة ومصطبغة بالرؤية الكلية نابعة من منظور حضاري متميز، وتعامل آخرون معها على أنها طريقة لبناء عقـــل يفكر وفى ذهنه وقلبه الرؤية الإسلامية. وبالرغم من تعدد تلك المستويات فإن المحاضـــرين لم يهتموا ببيان المستوى الذي ينطلقون منه والخطوات اللازم اتباعها وكيفيـــة تطـــبيقها في مجالات الدراسة المختلفة وهو ما يتفق مع ما سلف بيانه من انطلاق المحاضرين من بعض المسلمات التي هي بذاتها في حاجة لبيان.
- لاحـــظ بعـــض المـــتدربين أن التركيز قد انصب على انتقاد المنظورات والمناهج الغـــربية إلا أنـــه عـــند تقديـــم الحلول لم يكن هناك تركيز على تطوير المنهاجية الإسلامية ولكن مجرد حديث عن تقاليد إسلامية أو حضارية لا ترقى إلى أن تكون بديلاً بقدر ما هي تعديل للمنظور الغربي وتجاوز نواقصه.

**ثانياً: هواجس وتساؤلات واقتراحات المتدربين:**

عـــلاوة عـــلى ما سلف بيانه من مخاوف المتدربين من أن تكون المنهاجية الإسلامية مجرد رد فعل لحال الضعف الأكاديمي في مواجهة الغرب أو مجرد لباس إسلامي لثوب غربي، أشار المتدربون إلى عدة هواجس وتساؤلات واقتراحات يمكن إجمالها في:

- مـــدى جـــدوى البحث والسعي وراء بناء منهاجية إسلامية في ظل منظومة تعليمية غربية المنهج والتوجه ينشأ ويتربى فيها الباحث، وشعور الغربة الذي يسود الباحثين بشأن تعاملهم مع العلوم الخادمة للمنهاجية الإسلامية كاللغة والفقه والتفسير....
- مـــدى إمكانية استنباط تصورات كاملة من المصادر التأسيسية للإسلام، تجاه قضايا الواقـــع والحيـــاة، فهـــل يمكن تصور استنباط تصورات قرآنية متكاملة تجاه قضية المرأة، نظام الحكم، القانون الدولي... ومن الذي يضطلع بهذا الأمر.

- يرى الكثير من المتدربين ضرورة مد جسور التعاون بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية وفى مقدمتها العلوم السياسية. ولذا طالب البعض بضرورة تنظيم "دورة تعليمية" أو "مقرر" يقوم عليه عدد من الأساتذة ذوى الإطلاع على العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية. وفى هذا الإطار تساءل البعض عن مدى عقد مقارنات بين قراءة النص عند "كون" و "الشافعي" والدولة عند "المودودي" و "هيجل".
- اتفق المتدربون على أنه إذا كان الهدف تطوير منظور حضاري إسلامي، فإنه لابد وأن يضع في اعتباره مدى القدرة على تطبيق ذلك المنظور على المجتمعات غير الإسلامية ومدى القدرة على تسويقه لدى الآخرين.
- ضرورة إعادة النظر جدياً في التصنيف الغربي للعلوم إلى علوم طبيعية وأخرى اجتماعية إذا أردنا المشاركة في بناء المشروع الحضاري الإسلامي.
- أثار بعض المشاركين عدة تساؤلات تتعلق بمدى الحاجة للحديث عن المنهاجية الإسلامية وهل ثمة سوابق تراثية لمثل ذلك في كتابات المسلمين الأوائل أم أن الأمر مجرد تقليد لما يسير عليه الغرب، فالمنهاجية لم ترد في كتابات الأوائل لأنها كانت حاضرة في قلوبهم وعقولهم دون الحاجة للاستدعاء كما نستدعيها اليوم. وأعرب بعض الباحثين عن خشيته من أن يكون الاهتمام بالمنهاجية انعكاساً لاهتمام الغرب بها. فهم إن تحدثوا عن الحداثة تحدثنا عنها وإن تحدثوا عن ما بعد الحداثة تحدثنا نحن عنها، وإن اهتموا بقضايا المرأة اهتممنا بها وإن أهملوا الرجل أهملناه.

وتكشف الملاحظات سالفة البيان تفاعلاً واضحاً بين المتدربين وفعاليات الدورة، ووعياً بحجم التحدي والمشكلات التي تعترض مسار بناء المنهاجية الإسلامية. ولذا كان التأكيد على أهمية استمرارية تلك الدورات والبناء عليها بدورات متخصصة وموسعة زمانياً، من خلال كافة الأطر والأدوات المتاحة حيث اقترح البعض أن يتولى مركز الدراسات المعرفية بالتعاون مع مركز الحضارة للدراسات السياسية متابعة تلك اللبنة التي تم وضعها خلال الدورة – عبر الموسم الثقافي للمركز وسلسلة محاضرات تستكمل الجهد سالف البيان، على نحو يغطى ذلك الفراغ الذي يعانيه الباحث المتحمس للمنهاجية الإسلامية، وذلك في بداية مشواره العلمي المنظم للمشاركة في تطوير منظور إسلامي حضاري في مجال تخصصه. كذلك من الاقتراحات الأخرى أن يتم عقد ندوة يكون المتدربون السابقون (وخاصة ذوو الخبرة في هذا المجال) هم أصحاب الأوراق البحثية حيث يتم اختبار أثر

تحصـــيلهم من الدورة متفاعلاً مع تحصيلهم السابق عليها على إعداد البحوث انطلاقاً من منهاجية إسلامية.

# التقرير الختامي من المتدربين

إعداد:

سامر رشواني

آمـــــال الشيمي

أسـمــاء عبد الرازق

## الأستاذة / أسماء:

أشـــكر الأســتاذة الدكتورة / نادية مصطفى والأستاذ الدكتور / سيف الدين عبد الفتاح على منحنا حق التعبير عن رأينا في الدورة وفعاليتها. وأود أن أشير إلى أن التقرير الذي ألقيــه هو نتاج عمل جماعي قمت به بالتعاون مع الزميلين آمال الشيمي وسامر رشواني وأرجــو أن نكون معبرين عن آراء الزملاء من المتدربين وألا نكون قد أغفلنا أي نقطة تكون قد جالت بالأذهان حول إيجابيات الدورة أو سلبياتها.

يتم هذا التقويم في إطار النقاط التالية:

أولاً: أهداف الدورة.

ثانياً: ما الذي حققناه، وما الذي لم نحققه من هذه الأهداف (الإيجابيات والسلبيات).

ثالثاً: الاقتراحات.

## أولاً: أهداف الدورة:

في الجلسة الافتتاحية حددت الدكتورة نادية الأهداف وقالت إننا نريد أن نتعرف موقفنا بعــد خــبرة ربع قرن من محاولة تقديم ما يسمى بالمنظور الإسلامي ومن ثم فإن الهدف الأصغر والخاص بهذه الدورة هو التعرف على خبرة البحث والتأليف في مجالات العلوم السياســية مــن مــنظور إسلامي، وقد شعرت د. نادية أن هناك سوء فهم بعد كلمتها في افتتــاح الــدورة ولذا فلقد قالت إن الهدف ليس أن نقدم لكم المنهاجية جاهزة فالمتدربون أنفسهم من خلال الأسئلة التي سوف يسألونها والإجابات التي تقدم لهم سوف يتفاعلون مع محاولات تطوير المنهاجية وتطبيقها، د.عبد الوهاب المسيري قال إن هذه محاولة لإنعاش العقــول وأن نخــرج من سيطرة المنظــــور الغربي، ونعرف أن هناك إمكانية لوضع نمــوذج بديــل، بعــبارة أخــرى هناك مستويات مختلفة من الأهداف، ومن خلال تحليل

إيجابيـــات وســـلبيات الدورة يمكن أن نتوصل إلى معرفة ما تحقق من هذه الأهداف في مستوياتها الصغرى والكبرى.

## ثانياً: ماذا حققنا من أهداف الدورة؟ (الإيجابيات والسلبيات):

اتسمت الدورة ببعض السلبيات وببعض الإيجابيات على نحو أثر على نتائجها:

**الســـلبيات:** معظمهـــا تنظيمي وأول هذه السلبيات يرتبط بعنصر الوقت فقد تسبب في مجموعـــة من المشكلات. فضيق الوقت أولاً تسبب في عدم استطاعتنا بالقيام بما يفترض أن نقوم به حتى يكون أداؤنا أفضل، فالدكتورة نادية ذكرت مثلاً قلة التقارير التقييمية من المـــتدربين، خاصة مع انتهائنا من فعاليات الدورة في الساعة الثامنة يومياً وكون بعضنا من أماكن بعيدة.

عنصر الوقت جعل القراءات متوافرة معنا من يوم الخميس في حين الدورة بدأت يوم الســـبت وبالتالي لم تكن هذه فترة كافية لقراءة الأبحاث، وهذا أدى إلى ضياع جزء كبير مـــن الوقت في عرض الأبحاث نفسها،ومن ثم لم يكن هناك وقت كافي لطرح التساؤلات وســـماع الإجابـــات بـــالقدر الكـــافي، عنصر الوقت أدى إلى أن يكون التركيز أقل في المحاضرات المتأخرة. عنصر الوقت جعل التركيز على المضمون على حساب المنهاجية وانعكـــس هـــذا عـــلى الأسئلة فالأسئلة التي نسألها عن المنهاجية لا يجاب عنها غالباً في المحاضـــرة ولكن في الوقت بين المحاضرات أو أثناء راحة الغذاء. في حين أنه كان من الأفضل أن تسأل ويجاب عنها في المحاضرة لتعميم النفع.

الأبحـــاث المقدمـــة أيضاً لم تكن تركز على مضمون الدورة الأساسي أي المنهاجية، ويـــنجم عـــن هذا الوضع بعدان أحدهما سلبي والأخر إيجابي، البعد السلبي هو الاحتياج لوقـــت أطـــول لعرضها والاستفادة منها، البعد الإيجابي فيتمثل في أن المتدربين يحاولون البحث بأنفسهم عن الرابطة ما بين البحث ومنهجه واستكشاف طبيعة المنهاجية، ولكن كان يفضل أن يكون الموضوع الرئيسي له صلة واضحة بالمنهاجية أو تعلن هذه الرابطة بين المحاضرات وبعضها، وأن نعرف ما هو السبب في هذه المحاضرة وماذا نستخلصه منها.

ثـــاني السلبيات يرتبط بمنطق ترتيب الدورة والإعداد لها، فعلى سبيل المثال، أن نأخذ ورش العمـــل أولاً، إذا كـــنا في ورش العمل مقتنعين بالمنظور الإسلامي ونتدرب على المـــنهاجية، ونفعّـــل بـــناء مفـــاهيم مـــن مدخـــل مقاصدي وسنني، فما معنى أن أتلقى

المحاضـــرات النظرية بعد ذلك، نرى أنه كان من الأفضل أن نأخذ المحاضرات النظرية أولاً، فـــلو كـــان ذلك حدث في وقت معين قبل الإعداد للورش، ثم بدأنا نعمل في الإعداد لـــورش العمل، ربما كان ذلك أفضل، وكذلك منطق ترتيب المحاضرات لم يكن ظاهراً، لمـــاذا جاء هذا أولاً وذاك ثانياً، هذا لم يكن واضحاً. وكما يبدو فإن السلبيات في مجملها تنظيمية.

**أما الإيجابيات:** فترتبط بقدر ما تحقق من الأهداف أي بقدر ما أجيب على الإشكاليات التي أثارتها الدكتورة نادية في الافتتاحية وأيضاً قدر ما لم يجب عليه.

**الأهـــداف:** والمؤكد أن هدف تنشيط العقل قد تحقق بمستويات مختلفة كهدف أولى. أما عـــن خـــبرات البحث والتدريس فقد تحقق هذا الهدف بشكل ما إذ عرفنا أن هناك مراحل مختـــلفة تمر بها مجالات العلوم السياسية فيما يختص بتطوير المنظور الإسلامي في هذه المجالات. فمن الخبرات ما وصل إلى منظور خاص بالمجال مثل العلاقات الدولية، ومنها الـــذي توقـــف عند مستوى رصد الأزمة ولم يتطور فيه، ومنها ما أخذ خط التطبيق حتى يدخـــل منه إلى التنظير. ويجدر ملاحظة أنه ما زال التركيز على أن تكون الموضوعات محل الاهتمام ذات طابع إسلامي.

وأمـــا عـــن هـــدف المشـــاركة المستقبلية في تطوير المنهاجية فإنه يتوقف على تقييم الأســـاتذة لأدائـــنا، لأن هـــذا الهدف أُلقى على عاتقنا، على أدائنا، أي على المتدربين في الـــتفاعل مـــع القضـــايا المـــنهاجية مـــن خلال الأسئلة المختارة سواء خلال الورش أو المحاضـــرات والإجابة على الأسئلة التي أثيرت في الورش والمحاضرات،فمن المؤكد أن هذا سيؤدى إلى المساهمة في تطوير المنهاجية وتطبيقاتها ولو بخطوة ضئيلة.

بالنســـبة لـــتعريف المـــنهاجية وبالذات المنهاجية الإسلامية أعتقد أنه من الواضح أن المنهاجية لم تكن مفهوماً بسيطاً ولكنها مفهوم مركب متعدد الأبعاد. هناك البعد المعرفي والـــبعد الـــنظري والبعد الإجرائي والإطار الكلى الذي يجمع ما بين الكلية والإجراءات العملية،بمعـــنى بـــناء العقل وطريقة التفكير، هي حلقة وسيطة ما بين المنظور والمناهج، ليس بمعنى المناهج الإجرائية، فهي حلقة وسيطة ما بين المنظور فيأخذ منه البعد المعرفي ويليه المناهج ويأخذ منه البعد الإجرائي وهذه هي المنهاجية بمعنى البناء العقلي.

ولقـــد تحدثـــنا عن ما يميز المنهجية الإسلامية: عن العلاقة بين الثابت والمتغير،عن عنصـــر الوحـــي أو الغيب أو العلوي، عن العلاقة بين الإنسان والله والكون. كانت هناك

إشـكالية أيضـاً متصـلة بعلاقـة المنظور الإسلامي للعلوم الاجتماعية الحديثة بالعلوم الإسـلامية وواضح من خلال المحاضرات أن هناك علاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإسـلامية (لأنهـا تضع على الأجندة البحثية لعلماء الثانية موضوعات لم تكن في ذهنهم تدفعهم إلى التعامل مع المعاصر) كذا وتمثل الثانية أحد مصادر الأولى فهي علاقة تفاعلية في اتجاهين ما بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية وليست في اتجاه واحد.

أيضـاً من الإيجابيات التي تحققت ملاحظة العلاقة بين المنظورات الغربية والمنظور الإسـلامي. أعـتقد أنه من الواضح أن هناك نوعاً ما من التكامل، وليس هناك تعارض كـامل، وهناك محاولات لتطبيق ذلك فعلاً في المداخل، وكيف يمكن أن ندمج بينها، وأنه جزء من المنهاجية الإسلامية أساساً ألا ننقطع عن الغير، هناك سنن التعارف، ودعوة الله أن نـنظر في الأرض وهذا يجعلنا نبحث عن الآخر ونتعارف معه، وبالتالي بما أننا نقول إن المنهاجية ليست هي فقط الإجراءات، وإنما معناها أنني أستطيع في هذه الإجراءات أن أجمـع بيـن الإطـار الكلى (المنهاجية) وبين الإجراءات الجزئية بما يخلق تعارف بين الاثنين فأستطيع أن آخذ من الإجراءات العملية ما لا يتعارض مع إطاري الكلى.

وهـناك أخيراً العلاقة بين المنظور والواقع أو موضع الواقع في المنهاجية الإسلامية وهذا الأمر يرتبط بالقدرة التفسيرية للمنظور، فكنا نتساءل هل المنهاجية الإسلامية تسعى إلى رصد الواقع فقط أم إلى تغييره؟ والمنهاجية الإسلامية تسعى إلى تحقيق الهدفين فهي تسـعى إلى الرصد كخطوة أولى إلى التغيير، إذا كانت هناك أزمة في أن نرصد قضايانا أو أجندتنا البحثية المتعلقة بنا لابد من الرصد كخطوة أولى من أجل التغيير.

## ثالثاً: تتلخص الاقتراحات في النقاط التالية:

١- يجدر في الدورات المقبلة أن نتخطى مرحلة التعامل مع المتدربين ككتلة واحدة، فهذه كـانت مرحلة لازمة في البداية وهى أن يحدث التفاعل فيما بيننا كمتدربين باختلاف مسـتوياتنا فهناك أناس مؤمنين بالمنظور الإسلامي أو المنهاجية الإسلامية، وآخرون ليس لديهم فكرة عنها، وهذا الوضع يخرج مجموعة من الانتقادات التي تسمح بتطوير المـنهاجية الإسلامية. لكن لابد أن نفصل بينهم لاحقاً فالمستوى الأول الذي لا يعرف عن المنظور ويريد المعرفة يمكن الاستفادة من انتقاداته وهو يحتاج إلى التعامل معه عـلى حـدة في محاضرات أو دورات ذات طبيعة خاصة. وهناك مستوى ثاني يهتم

بالمنهاجية الإسلامية ومقتنع بها ولكن ليس لديه معرفة عن سبل اكتسابها، فهو يحتاج أيضـــاً دورة ذات طبيعة أخرى يعرف فيها المصادر التي يستطيع أن يرجع لها في مجال الفقه والشريعة. وأخيراً هناك مجموعة ثالثة لديها الخلفية وليس من المفروض أن نـــتركهم بجهودهم الفردية كل واحد منهم يناطح الصخر بمفرده،وهؤلاء يمكن أن يكونـــوا مجموعـــة تستحق أن تنظم لها دورة يعملون بشكل جماعي لكي يخرجوا لنا حهوداً بحثية تطبيقية في مجال المنهاجية الإسلامية.

٢- أن نعمـــل عـــلى تلافى عيوب التنظيم التي اكتنفت هذه الدورة بأن يكون هناك محاضرة تمهيدية، نحدد فيها ما نريده بالضبط، ويستحسن أن يستشار المتدربون في ترتيب جدول المحاضرات وورش العمل.

٣ أثيرت نقطة اللغة المستخدمة من جانب المحاضرين، نحن لا نطالب أن تنزل عن مســتوى العلم، ولكن أعتقد أنه يجب تبسيط هذه اللغة المعقدة، بحيث لا تنزل إلى مستوى العامي ولكن نبعد عن التعقيد في نفس الوقت.

٤- تحديد أجندة بحثية ليس من الموضوعات ولكن من الأسئلة المنهاجية التي أثيرت مـــن خلال الورش أو من خلال المحاضرات وستكون هذه الأسئلة مفيدة لترشيد العمل في الدورات المقبلة.

وفى الـــنهاية أعتقد أنه إذا كانت هذه أول دورة تقام في موضوع المنهاجية الإسلامية بهذا المستوى الرفيع وبمستوى الأساتذة الأجلاء فإنها في النهاية دورة ناجحة جداً وشكراً

## ثانياً: تقييم مشرفي الدورة

### كلمة: د. سيف الدين عبد الفتاح

شكراً شيخي الجليل وأستاذي الشيخ على جمعة وفى البداية أنا مدين بالشكر لأستاذتي الدكتورة نادية مصطفى على ما قالته فيّ، ولكن في حقيقة الأمر أرد عليها هذه التحية بأنه لولاها ما تمت هذه الدورة وعلى هذا النحو وهذا التنظيم الجيد، وأنا دائماً أقترح موضوعات ثم أترك الدكتورة نادية في منتصف الطريق -للأسف الشديد- لبعض الانشغالات، وأنا أعرف أنها أكثر انشغالاً منى، فأنا أشكرها شكراً جزيلاً على أنها تعذرني في كثير مما أقصر فيه في هذا الأمر: في الواقع، إن هذه الدورة حينما أتت، أتت كفكرة تتعلق بـ كيف أن هذا الموضوع " موضوع المنهاجية الإسلامية" مسكوت عنه، على الرغم من أهميته، ومن ثم، فإنه يستحق فتح الباب حوله خاصة لطلبة كنا نقوم بالتدريس لهم في الدراسات العليا. وميزة هذه الدورة أنها فقط لا تتحدث عن المنهاجية، بل إنها جمعت كوكبة من المتدربين من تخصصات لم تقتصر على حقل العلوم السياسية، وكم كان من المهم ذلك التنوع؛ لأن ذلك التنوع يشكل معملاً اختبارياً لـ "كيف يتلقى صاحب التخصص المختلف بعض ما نقول؟" وهذه أمور غاية في الأهمية. في هذه الدورة كان هناك طلاب تعلموا تعليماً في الجامعات الرسمية، وهناك طلاب تعلموا في الجامعة الأمريكية، وأظن أن مستوى الخطاب ومستوى التفكير كان أيضاً متميزاً ومختلفاً على الناحيتين. كان هناك من انضم لهذه الدورة من حقل الاقتصاد وحقل الفلسفة وحقل الحقوق، بالإضافة إلى طلاب العلوم السياسية والعلوم الشرعية، وأظن أن هذه كانت ميزة كبيرة في الجمع بين هؤلاء المتدربين على صعيد واحد، في موضوع نظن أنه من الأهمية بمكان. يبقى بعد ذلك أن أتحدث عن وصف هذه الدورة، ونرجو ابتداء ألا نكون خلالها قد أثرنا الحيرة، ولكن أثرنا الاهتمام؛ لأن إثارة الاهتمام هي العملية التي قصدت إليها الدورة في البداية، إثارة الاهتمام بهذا الموضوع، إثارة الاهتمام بمستوياته، بعناصره، بقضاياه، بأجندته، بالعمل تفعيلاً وتشغيلاً. ومن هنا تبدو حقيقة هذا الأمر، فهذا الأمر لم يكن بحال استدراجاً للمتدربين في محاولة لعمل غسيل مخ لهم حول قضايا المنهاجية في هذا الموضوع؛ لأنه ليس المقصود على وجه الدقة -إطلاقاً- إلا أن يعرضوا علينا نتائج التلقي لمثل هذه الأمور، علاوة على أنه لا يمكننا بحال (وقد عملنا في هذا المكان من قبل) إلا

أن نشــجع الآخرين على العمل فيه. هذه المسألة مسألة التشجيع تؤكد على المعنى الذي أردنا أن نحققه.

والتســاؤل هــل كل ما قلناه في هذه الدورة هو كل ما عملناه؟ هذه مسألة تتعلق -كما أظــن- بــأن ما قمنا على عمله سواء أستاذتنا الدكتورة نادية أو زملائي الأفاضل الذين حاضروا والذين تحدثوا عن خبراتهم البحثية أكبر بكثير مما تم عرضه، والعيب الشديد - وأقولهــا صريحة- أننا لا نقرأ لبعضنا البعض وأنه ليس هناك تواصل بين المكتوب وبين القارئ المستهدف من ذلك المكتوب، وكأن الموضوعات بعد سنة أو سنتين أو ثلاث تكون مســطورة فــي الكتب، وكأننا في كل مرة سنتحدث عنها لأول مرة، حتى أنه في إحدى المرات كان يشتكى لنا بعض الأصدقاء من هذا الموضوع، فقلت له "لعلنا نُكْتَشف كالتراث وكــتب المخطوطــات في هذا المقام بعد قرون من الزمان". ومن هنا فإن مسألة القراءة والتواصــل أصبحت حيوية في هذا المقام، ويعبر عن هذا بعض ما عملناه. وهذا المركز الفــتى الــذي تقوده الأستاذة الدكتورة / نادية مصطفى بجهودها المتراكمة ليعبر عن هذا المعــنى، إن مركــزاً يبتدئ أو يبدأ ويشرع في عمله فيقوم بعمل حولية سنوية عن شئون العالم الإسلامي، ليس هذا بالأمر الهين، لقد قال لنا أساتذة يوجدون في مراكز بحثية أننا لا نســتطيع الإقدام على عمل حولية تهتم بشئون ما يهتمون به، وإن ذلك الأمر ليحسب لها، ويحسب لها جهدها ويحسب لها إخلاصها في الوقت وفى العمل وفى الإتقان الذي تحرص عليه في هذا المقام.

أيضــاً لاحظت- في أثناء الحديث وفى أثناء المناقشة- أن البعض يتصور أن مسألة المــنهاجية مســألة ناجزة وأننا علينا أن نلقى عليكم بها فتأخذونها وتسيرون كل منكم في طريق، ولكن الأمر ليس على هذا النحو. المنهاجية لم تكن ناجزة ولا ندعى أنها منجزة، ولا ندعى أنها جاهزة، هذه المسائل من الأهمية بمكان، ومن ثم فإن أياً منكم يريد أن يشد على هذه السواعد التي تعمل في هذا الحقل، عليه أن يشد عليها بالعمل وبالنقد وبالتصويب والــتعديل والإضــافة والإسهام، فإذن نريد أن نتخلى عن عقلية المطالبات المنهاجية إذا تحدثــنا عن الكليات قالوا أين الإجراءات؟ وإذا تحدثنا عن الإجراءات قالوا أين الكليات؟ المسألة ليست على ذلك النحو، المسألة نحن نبذر البذور، ولابد أن تكون هناك مساعدة في

مــثل هــذا العمــل المنهاجي بأعمال بحثية متواصلة من قبلكم في إطار هذا الموضوع، البعض أيضاً تحدث أننا عرضنا موضوعات مختلفة، ولكنه فسّر أن الموضوعات المختلفة كــانت علامة على الاختلاف، وكما قال أستاذي الأستاذ علي جمعة فإن من الاختلاف ما هــو تضاد، ولم يكن هناك تضاد؛ فهذه الجهود في هذه الدورة تكاملت، كل منها نظر من مجهر اهتمام بعينه، واستطاع أن يسلط عليه ضوءً، واستطاع بذلك أن يقدم لبنة في قضية مــنهاجية لا نستطيع أن نقول إلا ذلك، نحن لا نبحث عن بناء قضبان حتى تسيروا عليها، ولكــن الأســلم في المنهاجية أن نعلم قيادة السيارات، وقيادة السيارات هي أعقد من قيادة القطار، ولكن علم المنهاجية يرتبط ليس فقط بظاهرة هنا أو هناك، ولكن يرتبط بعالم شديد الــتجدد وشديد التعقد، وكما قال أستاذنا علي جمعة شديدة التغيرات شديدة السرعة. فإذن عقــلية الجاهــز والعقلية التي تأخذ أن كل اختلاف خلاف يجب أن تتغير. أيضاً يجب ألا تكــون لديــنا عقلية الانتظار، نتأسس فنعمل، أو نعمل حتى نتأسس، هذه المسألة التي قد تعــالج مــا هو الأول في بدء الخلق، البيضة أم الكتكوت، ولكن الأمر يتعلق بعمل دائم، ويعــني ذلك أن كل ما يتعلق بأذهان هؤلاء الباحثين هو فسيلة،وهذه الفسيلة تحتاج غرساً، وإلى مــن يقــوم على غرسها، وإذا قامت القيامة وفي يد أحدكم فسيلة فليغرسها، هذا هو الفن الذي يجب أن نتعلمه، فن الغرس في هذا المقام حتى يمكن أن تكون هناك الثمار.

أيضاً بعض مما لاحظنا هنا أن التحفظات على بعض ما قلنا يمكن أن تكون في إطار مــا يسمى بالحجة والنقيض، فإذا فعلنا كذا قالوا لم تفعلوا كذا، وإذا فعلنا شيئاً آخر، قالوا إنكم أغفلتم كذا، هذه الأمور تتعلق بأن النقد قرين العمل، وأن من ينقد عليه أن يعمل معنا في هذا المقام، فالنقد مقدمة لذلك العمل. إذن أقول -وأقيمّ هذه الدورة في هذا المقام-: إن هــذه الــدورة كانت دورة استنهاض الهمم، وكانت دورة فرض الوقت، فالباحث -كذلك المســلم- ابن وقته إذا فاته معرفته لم يتداركه أبداً. وهذه الدورة لم تؤخر البيان عن وقت الحاجة؛ لأنه لو أبقيت لفات أوانها ولصعب بيان ما قدمت، وهذه أيضاً دورة محاولة نظم الجهود تمهيداً للإعانة على هذا العمل الممتد، دورة "اعمل معنا وأعنا"، أيضاً هذه الدورة في مفتتحها دورة "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل"، وهذا جهد المقل، وإن الديمومة التي أشار إليها النبي (عليه الصلاة والسلام) تعني معنى المؤسسية في ذلك، فهل يمكن أن تــتحول هذه الدورة إلى معنى من معاني الاستمرارية والمؤسسية التي تضمن لنا ترجمة كل ذلك إلى وسائل وإلى إجراءات وإلى عملية بحثية؟ أيضاً هذه الدورة هي دورة الفرض

الكفائي الذي تعيّن؟ فبعد سماعكم وبعد مناقشاتكم تعيّن عليكم الفرض، وتعين عليكم البحث فـــي مثل هذه الأمور، وهى دورة الخروج على المسكوت عنه لصعوبته، فإن فتح الباب لـــلمراكمة فيـــه والاهتمام بالمنهاجية أمر لابد منه تأصيلاً وتنظيراً، خبرات وممارسات، ورشـــاً وعمـــليات، تفعيـــلات وتشـــغيلات، علاقات بين المستويات المختلفة في المنهج والمـــنهاجية، دعونا إذن نقول: إن هذه الدورة قد فتحت باب الاجتهاد الفكري وعياً وسعياً وبحثاً وحركة.

## ٢- التقرير الختامي

### أ.د. نادية مصطفى

تفاعلت -ولمدة خمسة أيام متصلة- مع خبرات مجموعة من الزملاء، أساتذة العلوم السياسية الذين يتشاركون الاهتمام بآفاق وإمكانيات مدرسة للعلوم السياسية من منظور إسلامي، ومع أفكار وأسئلة وتعليقات مجموعة من الأبناء الأعزاء من شباب الباحثين وطلبة الدراسات العليا من تخصص العلوم السياسية أساساً، ومن بعض التخصصات الأخرى.

وكان همي الأساسي -عند بداية جلسات الدورة- أن أجيب عن سؤال أساسي: هل سيعكس الأداء مصداقية تصميم أنشطة الدورة بالمقارنة بأهدافها؟ هل سيستجيب مستوى الحضور من المتدربين مع مستوى المحاضرات؟ ولقد دونت خلال جلسات الدورة العشرين ملاحظاتي وتعليقاتي التراكمية، وسجلت في بعض المداخلات نقاطاً حسبتها ضرورية في حينها، حيث كانت الأولوية معطاة لمداخلات المتدربين أساساً، وتناقشت مع بعض الزملاء والمتدربين -خلال فترات الاستراحة والغداء وغيرها- في كثير من الأمور المتصلة بأداء الدورة. وتابعت يومياً قراءة ما قدمه بعض المتدربين من تقارير عن هذا الأداء تنظيمياً وعلمياً.

وأخيراً استمعت في الجلسة الختامية إلى التقييم النهائي الذي قدمته بالنيابة عن المتدربين إحدى زميلاتهم. كما سجلت في الجلسة الختامية ملاحظاتي باختصار حول تقييم مضمون أعمال الدورة، ولم أقدر على الاكتفاء بنشر هذه الملاحظات المختصرة لعدة اعتبارات دفعتني إلى تعميقها وتفصيلها (على نحو ما سيرد) وتتلخص هذه الاعتبارات فيما يلي:

المستوى المتميز من المناقشات ومداخلات وأسئلة المتدربين يبدو واضحاً طوال جلسات الدورة الصباحية والمسائية على حد سواء. وتبين إعادة الاستماع لهذه المشاركة كيف أنها تعكس اهتماماً وتفاعلاً كبيرين من جانب مستويات مختلفة من المتدربين (من حيث درجة التعامل المسبقة مع المنهاجية الإسلامية في نطاق العلوم السياسية) ربطهم جميعاً هم بحثي واحد.

وبالــرغم من تكرار ذكر المتدربين -كما يظهر من تقريريهما السابقين- أن مستوى الــبحوث والمحاضــرات كان يفوق مستواهم العلمي ومن ثم تولدت -من وجهة نظرهم- فجــوة بيــن المنصة وبين القاعة، إلا أنني اعتبر هذا الوضع- بالنظر إلى تميز مستوى المناقشـــات ســـواء الاستفسارية أو النقدية- دليلاً على ما أحدثته أعمال الدورة من تحفيز لعقلية المتدربين من شباب الباحثين خاصةً وأن البعض قد قدم تقارير مكتوبة عن البحوث والمحاضــرات وورش العمــل تتسم بدرجة كبيرة من العمق والنضج، وتعبر عن درجة كــبيرة مـــن التفاعل والاهتمام والوعي بمضمون كثير من القضايا المنهاجية، وأذكر هنا تقاريــر: (عــبد الله جاد، شريف عبد الرحمن، هند مصطفى، سامر رشواني، أسماء عبد الــرازق، مـــنال صالح، خديجة خيرت) ولذا فإن تقييمي لنتائج الدورة إنما ينصب أساساً عــلى محاولـــة توضـــيح بعض ما أسماه المتدربون في تقييمهم «سلبيات»، وهي ليست ســلبيات -بالمعنى الصحيح- بقدر ما تعكس عدم دقة فهم أو الخلط بين عدة أمور. ولقد حالت كثافة العمل في اليوم الواحد من أيام الدورة وازدحام جدوله بالموضوعات والقضايا دون إتاحة الفرصة -بالفعل- أمام الأساتذة الزملاء المحاضرين للتعمق في بعض الأمور أو توضـــيح أمـــور أخرى، ومن ناحية أخرى أعتقد أن عدم القراءة المسبقة لملف الدورة ولــبحوثها ولمــراجعها الأساســية والتي طولب بها المتدربون كأحد التزاماتهم الأساسية التمهيدية للدورة قد ساهم أيضاً في عدم وضوح أمور أخرى لدى المتلقين، ناهيك عن أن معظــم الــبحوث والمحاضرات أو جميعها تقريباً (كما سنرى) قد ركزت على مخرجات المشـــروعات البحثية للأساتذة (والتي استغرق تنفيذها سنوات عديدة، وما زالت في حاجة لاستكمال وتراكم) وليس الأبعاد والمنهاجية التفصيلية لتصميم أو تنفيذ هذه المشروعات.

ولهـــذا فـــإن تقييمي لنتائج الدورة يمثل نتاجاً للتفاعل مع الرصيد التراكمي لاتجاهات المناقشـــات والمداخـــلات ولجوهر البحوث والمحاضرات والتعقيبات من الأساتذة رؤساء الجلسات.

ويتوزع التقييم بين المحاور التالية:

١- حول معنى المنهاجية الإسلامية وإشكاليات طرحها ومستوياته في خبرات البحث والتدريس.

٢- التمييز بين مستويات متنوعة من الأبعاد المنهاجية التي قدمتها البحوث أي الفارق بين الخبرات التي تقدمها البحوث من حيث المنهاجية الإسلامية.

٣- التمييز بين البحوث من حيث العلاقة بالمنظورات الغربية ومناهجها.

٤- أين قضايا الواقع في البحوث؟ هل المنهاجية الإسلامية منهاجية قيمية؟ وما علاقتها بالواقع وقضاياه؟ وأين العلاقة بين النظري والتطبيقي؟

٥- ورش العمل: لماذا؟ وكيف كان الأداء؟

٦- ماذا بعد الدورة؟ ولماذا؟

**١- حول معنى المنهاجية الإسلامية وإشكاليات طرحها ومستوياته في خبرات البحث والتدريس:**

دارت أهم التعليقات الكبرى حول نشاط الدورة الأساسي (خبرات البحث والتدريس) واتساق مساره وأدائه مع أهدافها. ولذا انبثقت مجموعات من التساؤلات حول مستويات ثلاثة أساسية: من ناحية، ما المقصود بتقديم خبرات البحث والتدريس؟ وهل قدمت البحوث هذه الخبرات في تطبيق المنهاجية الإسلامية بالفعل أم قدمت مخرجاتها النهائية؟ ومن ناحية ثانية ما هي المنهاجية الإسلامية بالتحديد؟ وما هي خطوات تطبيقها؟ وكيف يمكن اكتسابها؟ وهل يمكن التدريب على تطبيقها في دورة تستغرق عدة أيام؟ بعبارة أخرى هل المنهاجية الإسلامية وصفة جاهزة يمكن تلقينها أو تعليمها بطريقة إجرائية محددة كان متوقعاً أن تؤديها الدورة؟ أم هل هي عملية طويلة ممتدة وتراكمية وتشمل خطوات عديدة قبل أن نقول إن هذه عقلية ذات منهاجية إسلامية؟ ومن ثم ما هو قدر الجهد المطلوب من جيل الباحثين المهتمين بهذه المنهاجية؟ وكيف يتحقق التواصل مع خبرات الجيل الذي سبقهم في هذا المضمار؟ ومن ناحية ثالثة: ما العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية؟ وكيف يمكن اكتساب وتوظيف مهارات التعامل مع المصادر الشرعية والأصولية؟

ولذا فإن المحاضرتين التمهيديتين حول المنهاجية الإسلامية أثارتا لدى المتدربين من الأسئلة أكثر مما قدمتا من الإجابات، واستمرت هذه الأنماط من الأسئلة في الظهور والتراكم عبر جلسات الدورة.

وهنا يجب أن أسجل أنه إذا كانت مداخلات مشرفي الدورة والزملاء المحاضرين قد تعاملت مع الإجابة على هذه الأسئلة بطرق عدة، إلا أن الإجابة على هذه الأسئلة بواسطة المتدربين أنفسهم هو أمر ضروري وحيوي من خلال التعلم الذاتي في مجال المنهاجية

بصفة عامة، أي من خلال القراءة العميقة والجهد الذاتي المنظم والمتراكم، ولذا فقد حرصنا قبل بداية الدورة أن نمد المتدربين بملف للقراءات المصورة مصحوباً بفهرس تفصيلي في مجال المنهاجية الإسلامية بصفة عامة، وحول تطبيقاتها في العلوم الاجتماعية ولابد وأن يساعد هذا الملف الفئة المبتدئة من المتدربين، كما لابد وأن يمثل تراكماً لدى الفئة الأخرى ذات الخبرة المسبقة، وفيما يلي أسجل بعض الملاحظات التي يمكن أن تساعد في هذا المجال:

١- الحديث عن منهاجية إسلامية ومنظور حضاري بمثابة صدمة ثقافية لفكر الباحث في العلوم الاجتماعية تجعله يعيد التفكير في كل ما يبدو سائداً ومهيمناً من طرائق التفكير الأخرى، ولذا فإن هذا الحديث هو المحفز لإعادة بناء العقل وآلية التفكير وتوليد المناهج وإنتاج العلوم. ومن ثم فتقديم خبرات البحث والتدريس السابقة في هذا المجال يعد ضرورة لجيل الباحثين الشبان.. لماذا؟ ليس لتلقين المنهاجية الإسلامية وتعليمها لأنها -كما سبق القول- ليست وصفة جاهزة الصنع معدة للاستهلاك الفوري ولكن لاستنفار العقول والأفكار، لإثارة الوعي وشحذ الهمة، ذلك لأن المنهاجية -علماً وتطبيقاً- عملية مستمرة متعددة الأبعاد بالنسبة للباحث الواحد الذي يتبناها. وبالمثل فإن المشروع الحضاري البحثي في مجال التخصص هو أيضاً عملية ممتدة جماعية تحتاج دائماً إلى استكمال وتراكم. ولعل كلمة الزميل أ.د. سيف الدين عبد الفتاح في الجلسة الختامية خير معبر عن هذا المعنى؛ ولذا وبالنظر إلى مستوى التعليقات والمناقشات خلال الدورة أرى أن الدورة قد حققت جزءاً كبيراً من أهدافها، وعلى المتدربين استكمال الباقي، وليس أمامي هنا إلا أن أنوه إلى تأثير نموذجين من الخبرات أحدثا تأثيرهما لدى المتدربين بطريقتين عكسيتين، وهما خبرة أ.هبة رؤوف ود. إبراهيم البيومي، وأعتبرهما بحكم الخبرة والسّن على رأس جيل شباب الباحثين. ففي حين جذب عرض كل منهما أنظار المتدربين لتركيزه -كما سنرى- على المهارات وطرائق ووسائل اختيار الموضوع والتعامل مع المصادر الشرعية، إلا أن العرضين -وخاصة عرض أ. هبة رؤوف- قد أوضحا للمتدربين مدى أهمية التمتع بقدرات شخصية وعلمية خاصة من أجل التعلم والتدريب العقلي المستمر على التعامل مع المصادر الشرعية وهى جزء ركين من المنهاجية الإسلامية وليست كل أبعاد هذه المنهاجية.

٢- وإذا كـان عـدد من التعليقات المتكررة الشفوية والمكتوبة قد أشار إلى غموض وعـدم وضـوح معنى المنهاجية الإسلامية على أساس أن الورقتين التمهيديتين كانـتا تتسـمان بالتجريد والتنظير الفائق الذي يتخطى مستوى المتدربين، إلا أنه يجـدر الإشـارة إلى أن بعـض التقارير اليومية -كما سبق الإشارة- قد احتوى ملخصـات وتعـليقات تعكـس درجة عالية من الفهم لمعنى المنهاجية الإسلامية وكـثيراً مـن الأمور المرتبطة بها. كما يجدر الإشارة إلى أن نفس الأسئلة حول المـنهاجية الإسـلامية قد ترددت في مناسبات أخرى (مثلاً خلال مناقشة أعمال العدديـن الأول والثاني من حولية أمتي في العالم سواء خلال مرحلة الإعداد أو المناقشة العامة بعد النشر).

ويقتضـي الأمـر هنا ضرورة التمييز بين مجموعة من العلاقات ومجموعة من المصطلحات المتداخلة:

فمـن ناحيـة: ضرورة عدم الخلط أو الاستخدام المترادف لمفاهيم: العلم، النسق المعرفي، المنظور، المنهاجية، النظرية، المنهج.

ومن ناحية أخرى: فهم العلاقة أو الفروق بين ما يلي:

- المنهاجية الإسلامية في دراسة العلوم الشرعية والمنهاجية الإسلامية في دراسة العلوم الاجـتماعية، ومـن ثم الفارق بين باحث العلوم الاجتماعية وباحث العلوم الشرعية، وخاصـة بيـن مـنهج كـل منهما في التعامل مع المصادر الشرعية وأهدافه ولغة مخرجاته.
- دواعـي تطوير منهاجية إسلامية لدراسة العلوم الاجتماعية، ومن ثم تقديم منظورات حضارية لهذه العلوم.
- العلاقة بين المنهاجية والنسق المعرفي.
- العلاقة بين المنهاجية الإسلامية والمنظور الحضاري.
- العلاقة بين المنظور الحضاري والمنظور الفقهي.
- الفارق بين المنهاجية الإسلامية والمنهاجيات الغربية.
- الفـارق بيـن منهاجية التعامل مع المصادر الأصولية وبين منهاجية توظيفها لدراسة ظواهر اجتماعية، ثم الاختلاف بين المنظور الفقهي وبين المنظور الحضاري.

- العلاقة بين مستويات تطبيق المنهاجية: في دراسة حقل، في دراسة مجال محدد، في دراسة موضوع محدد. (ومن ثم التمييز بين الأبعاد أو المستويات التي تطرحها المنهاجية الإسلامية، فهي ليست أمراً واحداً فهي نسق معرفي (ما قبل المنهج)، هي إطار مرجعي، وهى رؤية كلية، وهى مصادر للمعرفة، وهى طرائق وأدوات للبحث، هي أجندة بحثية ذات أولويات،...) وجميعها أبعاد تنبع بصورة حيوية وتتشكل وتتراكم من الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها ومن مصادرها المتنوعة الأصولية، التراثية والمعاصرة على حد سواء.

إذن ما الذي قدمته خبرات البحث والتدريس حول هذه الأبعاد؟

**٢- التمييز بين مستويات متنوعة من الأبعاد المنهاجية التي قدمتها البحوث: الفروق بين الخبرات التي تقدمها البحوث من حيث المنهاجية الإسلامية.**

أين المنهاجية الإسلامية في تقديم خبرة الفكر السياسي الإسلامي؟ أين دراسات المناطق من المنهاجية الإسلامية؟ ما العلاقة بين منظور حضاري لدراسة النظم العربية وكذلك بين منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية وبين منهاجية إسلامية؟ أين تكمن الأبعاد المنهاجية في موضوع المجتمع المدني وموضوع القانون الدولي والشريعة الإسلامية؟ ما هي المنهاجية الإسلامية التي تمت بها دراسة العولمة والمشروع الحضاري الإسلامي؟ جميعها أسئلة ترددت من جانب المتدربين ومبعثها عدم الوعي وعدم الفهم – كما سبق التوضيح في البند السابق– للأبعاد المختلفة للمنهاجية الإسلامية وفى الواقع فإنه يمكن تسكين كل خبرة من الخبرات التي قدمتها البحوث على مستمر ممتد تقع عليه محطات متعددة لطريق المنهاجية الإسلامية، وسيتضح ذلك من العرض التالي:

(١) إذا كان اتجاه عام من التعليقات تساءل عن علاقة دراسة د. مصطفى منجود بموضوع الدورة، وكيف تظهر خصوصية المنهاجية الإسلامية في دراسة هذا المجال؟ وكيف يمكن تطبيقها؟ إلا أنه يمكن القول إن الخبرة التي تقدمها الدراسة إنما تعكس –في ذاتها– منهاجية إسلامية في مستوى معين بالرغم من أن الدراسة لم تفصح صراحة عن المنهاجية، كيف؟.

من عرضه لأهداف تدريس الفكر السياسي: هدف الإصلاح الحضاري، العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام، العلاقة بين الشرع وبين الفقه وبين الفكر الإسلامي وأهمية دراسة الفكر كأساس لفهم العقل المسلم للظاهرة، موقع السلطة

مــن فكــر المسلمين والنظر إلى حلقات الفكر الإسلامي في جدوى دراسته ومن عرضه للقضايا التي يتم تناولها، وخاصة العدالة وكيف يتأثر هذا المفهوم بالإطار المــرجعي الذي يعكس صفة الإسلامي. ومن عرضه لأساليب التدريس ومنهجه بالتركيز على التاريخ وعلى النصوص.

من هذه الزوايا الأربع:، الرؤية، القضايا، الأساليب، المصادر تتضح لنا بصورة جــليه مــنهاجية إسلامية لتدريس الفكر الإسلامي لابد وأن تختلف عن منهاجية غربية في تدريس نفس الحقل، ولعل هذا هو سبب التساؤلات.

(٢) وتقدم دراسة د. منى نموذجاً على خبرة عملية التحول عن منظور سائد من خلال نقده من الداخل، ومن ثم بناء منظور حضاري بديل يعكس إطاراً مرجعياً مختلفاً ونسقاً معرفياً مغايراً، ومن ثم فإن د. منى قدمت خبــرة البحث والتدريس لتوليد منظور، على حين أن د. مصطفى منجود قدم خبرة آليات التدريس وطرائقه، إذن هناك فارق بين المنهاجية كآليات للتفكير وبين المناهج كآليات للبحث.

بعبارة أخرى وكما أشار د. سيد غانم في مداخلته -كرئيس للجلسة- فإنه يجب أن نميــز بيــن ضــرورة وجود آلية تصحيح ذاتي للعالم، إن التدريس والعلم عملية تراكمية كما أن التراكم العلمي ليس خطياً، ولكنه حلزوني وأن التراكم العلمي يتم بطريقة التوليد للمعرفة، وأن الأطر التي ندرس بها الظواهر ليست جاهزة ولكن فــي حاجــة لتصميم واستمرار، على نفس الخط فإن خبرة الدراسة والبحث في العلاقــات الدوليــة تقدم تراكماً على صعيد بناء منظور إسلامي لأحد حقول أو مجالات العلوم السياسية.

(٣) وفى المقابل فإن ورقتي د. عماد شاهين ود. حمدي عبد الرحمن تعكسان مستوى آخــر من المنهاجية وهو نقد الحالة القائمة من الدراسات وخصائصها على نحو يــبرز الحاجــة إلى مــنظور آخر يساعد في مراجعة مضمون كثير من القضايا البحــثية، فبالنســبة لورقة د. عماد شاهين: نجد أن منهجها يمثل منطلقاً لتوظيف مــنهاجية إسلامية لدراسة المنطقة من منظور حضاري باعتبارها كياناً حضارياً اجــتماعياً مــتميزاً، ذلك لأن الورقة تقدم الأساسيات المسبقة اللازمة لهذا البناء انطلاقاً من نموذج معرفي إسلامي سواء على مستوى الرؤية، المفاهيم، أولويات الأجــندة البحــثية، وحدة التحليل، فهو يقدم نقداً لمفهوم الشرق الأوسط ورفضه

وبيـــان تحيــزه، بيان وضع الإسلام والظاهرة الإسلامية وكيفية دراستها كعامل منشـــئ أو كاشــف عن حالة المنطقة، تصبح وحدة التحليل هي المجتمع المدني وليس الدولي، نقد القضايا محل الاهتمام وكيفية معالجتها (اتجاه التغيير المطلوب وطبيعته، هل الإسلام إطار مرجعي أم مجرد متغير من المتغيرات؟ وفى المقابل ومـــع تـــأكيد د. عماد شاهين في عرضه الشفوي ضرورة التمييز بين الرؤيتين الكليتين النابعتين من النموذج المعرفي الإسلامي والنموذج المعرفي الغربي، فإنه لا يـــرى غضاضـــة –عـــلى مستوى مناهج البحث وأدواته– من استخدام أدوات البحث الغربية ومناهجه مع بيان مضمونها النقدي من رؤية أخرى. بعبارة أخرى –وكما بين د. حسن أبو طالب فإن الورقة تقدم أسئلة نظرية لمحاولة تفسير: لماذا لم يستطع الباحثون الغربيون استيعاب المنطقة أو تفسيرها تفسيراً صحيحاً؟ وهو الأمر الذي يرى د. حسن أنه يفرض التساؤل عما إذا كانت منهاجية بديلة تساعد عـــلى فهـــم أفضـــل لمشاكلنا ولإيجاد حلول لها؟ كما يفرض التساؤل: هل هناك حالات لا يمكن دراستها في ضوء نظريات تحمل تأثير خبرات حضارية أخرى؟

(٤) وبالنظر في الدراسة الثانية عن المناطق وهى دراسة د. حمدي عبد الرحمن نجد أيضـــاً إجابـــة أخرى عن السؤال الذي تردد بين المتدربين: ما علاقة المنهاجية الإســـلامية بدراســـات المناطق، وهل تعكس دراسة د. حمدي منهاجية إسلامية؟ فنجد أن الدراسة تتضمن بدورها أساسيات مسبقة وضرورية للبدء بتطوير منظور بديـــل، فهـــي تنطـــلق مـــن نقد حالة الأدبيات السائدة باعتبارها تعبر عن تحيز أيديولوجي واضح، وكذلك تحيز معرفي ونظري وتركيز على قضايا بعينها دون أخـــرى. ويـــترتب على ذلك كله تشويه الحالة الذهنية عن أفريقيا في ظل سيادة مـــنظور غـــربي على دراسات تلك المنطقة، وهذا المنظور أنكر الخصوصيات انطلاقـــاً مـــن مقولات عالمية العلم الغربي ومن ثم الاتجاه إلى تطبيق النظريات الغـــربية لتفســـير السياســـة والحكم في أفريقيا، ومن ثم فإن الدراسة تقترح بديلاً مـــتعدد المســـتويات، وعليـــنا أن نـــلحظ كيف أن هذا البديل يحاول أن يعيد إلى الصـــورة الذهـــنية لـــلدارس والباحث البعد الحضاري الإسلامي في نسيج القارة وتفاعلاتها؛ ولهذا فهو يدعو إلى النظر في التاريخ الإفريقي، قبل الاستعمار وبعده باعتباره تاريخاً متصل الحلقات، ومن أجل اكتشاف خصائص النموذج التاريخي

والمقارنـــة بيـــنه وبين النموذج السائد الذي تم فرضه في ظل مرحلة الاستعمار (وهـــو نمـــوذج معـــرفي وحضاري مغاير) وذلك من أجل ترشيد عملية التغيير الراهنة في ظل رؤية كلية شمولية تعكس رؤية معرفية جديدة ونحو بناء منظور حضـــاري إفـــريقي هو في جوهره منظور إسلامي، ومما لاشك فيه أن توظيف الـــتاريخ يعد من أهم الملامح في المنهاجية الإسلامية لما لـــه من معنى ومغزى ووظيفة في الرؤية الإسلامية.

ويجـــدر ملاحظة أنه إذا كانت ورقتا دراسات المناطق تشتركان في نقد الحالة السائدة لهـــذه الدراسات في ظل منظورات غربية، فلقد ظلت أسئلة المتدربين تطرح مجموعة من الإشـــكاليات المنهاجية الخاصة ببناء منظور حضاري لدراسة المناطق، وهى تتلخص في الأسئلة التالية:

كيف يمكن أن نقدِّم رؤية إسلامية وفقاً لمنهاجية إسلامية عند دراسة منطقة معينة؟

هـــل تختـــلف المـــناطق من حيث الخصوصيات أم أن الحديث عن منظور حضاري لدراسة منطقة إنما ينطبق على مناطق العالم الإسلامي؟

مـــا الـــذي يميـــز نقـــد دراسات المناطق من منظور حضاري إسلامي بالمقارنة بنقد مـــنظورات أخـــرى -القوميـــن مـــثلاً- تشترك مع المنظور الإسلامي في رفض هيمنة المنظورات الغربية وتحيزاتها النظرية والفكرية؟

هل يكمن الاختلاف في النسق المعرفي؟ وكيف ينعكس هذا على منهاجية الدراسة من منظور إسلامي بالمقارنة بهذه المنظورات الأخرى؟

ومـــن ثـــم ما العلاقة بين منظور حضاري إفريقي ومنظور حضاري إسلامي أو بين مـــنظور حضـــاري عربي ومنظور حضاري إسلامي؟ هل يتناقضان أم يتكاملان ولماذا التأرجح بينهما؟

وأخيراً أين موطن الحديث عن منظور حضاري لدراسة منطقة؟ من أين البداية؟

(٥) يقـــدم عـــرض د. إبراهيم البيومي غانم مستوى آخر للمنهاجية يتمثل في معايير اختيار الموضوعات ذات الأهمية من واقع الرؤية والخبرة الإسلامية، وفى ضوء فقه الواقع وفقه التاريخ وفقه المصادر، وانطلاقاً من معاناة واهتمامات قادرة على نقـــد الـــثقافة المهيمنة على حساب الثقافة الأصلية الضامرة، وساعية لإحياء هذه الأخيرة لما تحمله من إمكانيات كامنة، كما يتمثل المستوى المنهاجي الذي تعكسه

الورقة من ناحية ثانية في مهارات وأساليب التعامل مع الموضوع الخاص، سواء المتصــلة بنمط المصادر التراثية المطلوب لجمع المادة العلمية ومنهج هذا الجمع أو المتصــلة بمشاكل صياغة الإطار النظري وبالجمع بين أبعاد الرؤية الإسلامية للموضــوع (الفقه الإسلامي)، وبين تاريخ الممارسة وبين مقولات نظرية حديثة حــول محــك الموضــوع النظري، ألا وهو العلاقة بين المجتمع والدولة وبين الأوقاف والسياسة.

وأخيــراً فــإن من أبرز الأبعاد المنهاجية التي تعكس الرؤية الإسلامية تلك المتصلة بإعــادة تعريف السياسة من جديد؛ لأن طبيعة الموضوع (الأوقاف) تطرح إعادة التعريف هــذا، كمــا تطرح رؤية جديدة عن العلاقة بين الدولة والمجتمع تقوم على فكرة المجال المشــترك وهى فكــرة تتجاوز كلاً من الدولة والمجتمع ولا تقوم على أمر وسلطة ونهى ويســهم فيهــا الــراعي والــرعية وتنبني على أساس معرفي قوى، ومن ثم فهذا المجال المشترك لا يعكس رؤية صراعية أو رؤية استعلائية لطرف على آخر من طرفي العلاقة مثل الرؤى التي تطرحها منظورات أخرى تنطلق من أسس معرفية مغايرة.

(٦) وإذا كــانت دراسة أ.هشام جعفر حول الأبعاد المنهاجية لدراسة المجتمع المدني تقــدم تراكماً على دراسة د. إبراهيم البيومي فيما يتصل بإعادة التعريف السياسي ليتضمن ممارسات حضارية،وإعادة تحديد مستويات التحليل، والعلاقة بين الدولة والمجتمع وفقاً لرؤية إسلامية. إلا أن دراسة أ.هشام جعفر تقدم نموذجاً على بعد أساســي فــي المنهاجية وهو نقد المفاهيم السائدة وإعادة بناء المفهوم انطلاقاً من رؤيــة إسلامية، وبقدر ما تبين الورقة أسس نقد المفهوم الغربي للمجتمع المدني ودواعيه بقدر ما تبين أسس مفهوم إسلامي وأبعاده انطلاقا من خصائص الرؤية الإســلامية عــن العلاقة بين الفرد والمجتمع والسلطة، فاعلية الأمة في مواجهة فاعلية الدولة، المجال المشترك بين الدولة والمجتمع.

(٧) وتقدم دراسة د. أحمد عبد الونيس مستوى آخر من المنهاجية. وقد يبدو للبعض أن الورقة تركز على المضمون بدرجة أساسية إلا أن منطلق الورقة الأساسي يحمل بعداً منهاجياً محورياً، ألا وهو الدعوة إلى تأسيس علم جديد هو القانون الدولي الإسلامي، باعتباره مخرجاً لدراسة القانون الدولي العام من منظور إسلامي وباعتباره سبيلاً للاستجابة لتحديات الواقع الإسلامي، وليكون مدخلاً

للوحدة الإسلامية ومجالاً يظهر فيه تفعيل دور المسلمين في خلق قواعد قانون دولي تتفق وقواعد الشريعة الإسلامية، وتحقق مقاصدها وفقاً لاجتهاد معاصر يستجيب لتحديات العصر والواقع. وإذا كانت الدراسة على هذا النحو تطرح قضية تتفجر بالاحتياجات المنهاجية إلا أن الدراسة لم تتطرق إلى أبعاد المنهاجية المطلوبة بقدر تناولها للمضمون مما يطرح التساؤل التالي هل يمكن فصل المضمون عن المنهاج؟.

وكانت الخبرة التي قدمتها دراسة د. أماني صالح عن وضع دراسات المرأة ذات دلالات منهاجية مزدوجة: منها ما يتعلق أيضاً بالطرائق والإجراءات ومنها ما يتعلق بالمنظور.

(٨) وكانت محاضرة أ. هبة رؤوف نموذجاً واضحًا جداً على الجانب الإجرائي، الأدواتي، المنهجي في المنهاجية الإسلامية واللازمة لتأسيس وتأصيل رؤية إسلامية حول قضية هامة تثير الجدل المعاصر. فلقد قدمت خبرتها في إعداد رسالة الماجستير عن دور المرأة السياسي في الإسلام، ولقد أبرزت أ. هبة رؤوف الجوانب المنهاجية التالية: كيفية اختيار موضوع يجمع بين المرأة والإسلام والسياسة. كيفية إعداد مقولات الدراسة وإشكالياتها (عدم البدء بذهن معد مسبقاً بموقف تجاه القضية موضع البحث ولكن التسلح بنية الإخلاص لله والانطلاق من شرعه)، كيفية التعامل مع المصادر الشرعية والأصولية للبحث في الموضوع، وهو تعامل لابد وأن يختلف عن التعامل التقليدي اليومي؛ لأنه تعامل توجهه عقلية الباحث والمفكر السياسي وليس الفقيه، منهجية التعامل مع المصادر تدريجياً، ومن خلال الاستعانة بالعلوم الشرعية، مهارات التعامل مع المصادر الشرعية التي تم اكتسابها بالتدريج خلال العملية البحثية وكيفية الاستعانة بعلوم مساعدة مثل التاريخ، منهاجية قراءة الآيات حول موضوع معين ونتائجها ومخرجاتها.

بعبارة أخرى فإن الخبرة البحثية التي قدمتها أ. هبة تبين خطوات التعلم التدريجي التراكمي في مجال التعامل مع المصادر الشرعية، وذلك بمنطلقات الباحث السياسي وليس الفقيه. ولقد أثارت هذه المحاضرة -وكذلك محاضرة د. إبراهيم البيومي- اهتماماً كبيراً لدى المتدربين إذ إعتبروهما الأكثر تعبيراً عن معنى المنهاجية، والأكثر تعرضاً للمشاكل

الحقيقيـــة الـــتي يواجههـــا الباحث وخاصة في التعامل مع المصادر الإسلامية "التراثية" بأنواعها المختلفة وذلك على عكس الأوراق الأخرى التي قدمت نتائج ومخرجات الخبرات وليـــس منهاجيتها. ويرجع هذا الموقف من جانب المتدربين إلى اقتصار فهمهم للمنهاجية على كونها الطرائق والأدوات أساساً، وإلى اقتصار فهمهم على أن الأدوات والطرائق في منهاجية إسلامية تتمثل أساساً في منهج التعامل مع المصادر التراثية.

ولـــذا فلقد أثارت محاضرة د.هبة تعليقات هامة سواء من جانب بعض المتدربين ذوى الخبرة المسبقة في التعامل مع المصادر التراثية، أو من جانب بعضهم الذين يفتقدون هذه الخبرة.

(٩) وأخيـــراً فـــإن دراســـة أ. د. لؤي الصافي تقدم أبعاداً منهاجية أخرى وهى البعد المعرفي في نقد العولمة والمشروع الحضاري الغربي.

**٣- التمييز بين البحوث من حيث العلاقة بالمنظورات الغربية ومناهجها ومفاهيمها:**

انطـــلقت بعـــض الخبرات منذ بدايتها من داخل دائرة النسق المعرفي الإسلامي ومن دائـــرة العـــلوم الإسلامية، ولم تتطرق إلى مقـــارنات مع منتجات غربيـــة. وعلى رأس هـــذه الخبرات دراســـة د. مصطفى منجود، ثم دراسة أ. د سيف الدين عبد الفتاح وكذلك يمكـــن إلى حد كبير إضافة دراسة د. إبراهيم البيومي، وفى المقابل فإن دراسة أخرى – بحكم طبيعتها– وهى دراسة أ. د أحمد عبد الونيس القانون الدولي والشريعة الإسلامية قد تحملت بالإطار المقابل.

وبيـــن هذيـــن الطرفين نجد دراسات أخرى تقدم نماذج مختلفة من العلاقة مع النظائر الغربية. ونستطيع أن نميز بين مجموعات أربع:

**<u>المجموعـــة الأولى:</u>** تتضمن ثلاث دراسات تنطلق كل منها من نقد حالة حقل دراسي تســـوده منظورات غربية مبينة ضرورات وإمكانيات وإشكاليات تطوير منظور حضاري إســـلامي، وأبعـــاد هذا المنظور لهذه الحقول أو النظم الدراسية: وهى دراسة د. منى أبو الفضل عن "النظم العربية" دراسة د. أماني صالح عن "دراسات المرأة". دراسة د. نادية مصطفى عن العلاقات الدولية.

ونجد أن خبرة ورقة د.منى –كما أوضحت في ردودها على الأسئلة– قد انطلقت من دائـــرة العـــلوم السياسية الغربية إلى العلوم الاجتماعية إلى العلوم الفلسفية ثم العودة إلى

منظور حضاري إسلامي؛ انطلاقاً من القناعة بقدرته النقدية للغربي، وذلك في ضوء تمثل واستيعاب الغربي بدوائره المختلفة: المعرفية، الفلسفية، النظرية.

ومن ناحية أخرى فإن دراسة د. نادية محمود مصطفى تقدم نموذجاً آخر على العلاقة بالمـــنظورات الغـــربية إذ تذكر في المقدمة كيف أن خبرة البحث والتدريس عن منظور إسلامي للعلاقات الدولية إنما تنطلق من داخل علم العلاقات الدولية وفى إطار مقارن مع المـــنظورات الأخرى. ويتضح ذلك في دوافع ومبررات الحاجة لتطوير منظور إسلامي لهذا المجال الدراسي كما يتضح من الأبعاد المقارنة بين المنظور الإسلامي والمنظورات الغربية السائدة حول مفهوم القوة والدولة كعامل خارجي وأطر توظيف التاريخ في دراسة النظم الدولية.

**أمـــا المجموعة الثانية:** فتتضمن دراسة د. عماد شاهين ود. حمدي عبد الرحمن فلقد اقتصـــرتا -كمـــا سبقت الإشارة- على نقد حالة الأدبيات الغربية في مجال دراسة منطقة الشـــرق الأوسط وإفريقيا، ولم تنطلقا في بيان خصائص وأبعاد المنهاجية البديلة اللازمة لـــتطوير منظور حضاري لدراسة هاتين المنطقتين، وإن كانتا قد بينتا أن هذا النقد بمثابة المنطلق لتقديم البديل الحضاري.

**وتتضمن المجموعة الثالثة:** دراسات ثلاثاً تهتم بموضوعات محددة وتعرض لخبرات الأبعـــاد المنهاجية الفقهية لدراستها. وهى دراسة كل من د. إبراهيم البيومي غانم، أ. هبة رؤوف، أ. هشـــام جعفـــر وهى تعكـــس نموذجاً آخر من التفاعل مع المنظورات الغربية ونظرياتها ومنهاجها.

فإذا كانت ورقة د. إبراهيم البيومي غانم تهتم بموضوع من صميم الممارسة الإسلامية وهـــو الأوقاف، كما حكمت اختيار هذا الموضوع وتحديد منهج التعامل معه مجموعة من الاعتبارات التي تعكس إطاراً مرجعياً إسلامياً تنبثق عنه رؤية إسلامية للعلاقة بين الدولة والمجـــتمع، إلا أن د.إبـــراهيم الـــبيومي قد أوضح في عرضه كيف أن الإطار النظري للدراسة لم يقتصر على الأبعاد الفقهية أو خبرة الممارسة التاريخية فقط، وإنما اعتمد أيضاً عـــلى نظريات غربية حول دور الدولة والعلاقة مع المجتمع. وفى عرضه الشفوي أشار د.إبـــراهيم الـــبيومي إلى أنـــه ما كان يتمنى أن يتعامل مع نظريات غربية في مثل هذا الموضـــوع، ولكن في مداخلة للدكتورة /نادية مصطفى حول ما أثير في هذه الجلسة عن إشـــكاليات اخـــتيار موضـــوعات تثير التساؤل عن طابعها السياسي أو عن مدى ملاءمة

دراســتها وفق أطر نظرية غربية طرحت د.نادية مصطفى رؤيتها عن مدى الحاجة إلى تقديـم المــنظورات الإسلامية للعلوم الاجتماعية مندمجة في نطاق العلم القائم وفى إطار مقارن مع المنظورات الأخرى.

وتقــدم خبرة أ.هشام جعفر عن الأبعاد المنهاجية لدراسة المجتمع المدني نموذجاً آخر عــن توظيف نقد المفاهيم الغربية، وسعياً نحو إعادة بناء المفهوم من رؤية إسلامية. ولقد كــان عرض أ. هشام جعفر من أكثر العروض وضوحاً وصراحة في الدعوة لعدم إهمال الأدبيات الغربية. ولقد برّر هذه الدعوة بالحاجة لإدراك خصوصية وطبيعة المفاهيم على ضوء الفلسفة الكلية والرؤية الكلية، وتشييد نوع من الحوار المعرفي مع العلم الغربي في إطــار الخصوصية المعرفية والخبرة الذاتية للباحث الم سلم، التفاعل مع العلم الغربي مفيد وضــروري للاســتفادة بوعي لتطوير النسق الحضاري دون انغلاق أو انعزال عن فهم الــتطور الــذي تمــر به المفاهيم الغربية والذي قد تتولد عنه مناطق مشتركة بين الرؤية الغــربية والــرؤية الحضارية الذاتية. ونضرب لذلك مثلاً أن مفهوم المجتمع المدني في الغرب آخذ في التطور على نحو يتزايد فيه وزن النقد الديني الذي نمى الاهتمام بالتنظير لــدى الغــرب، فــي حين أن المستوردين لهذا المفهوم ما زالوا يغلقون أبوابه أمام البعد الديــني. ولهذا يدعو أ. هشام جعفر للوعي بأهمية التفاعل مع فكر الآخر، وأنه ليس من أجل تأكيد الذات نرفض الآخر.

المجموعــة الرابعة: تتضمن دراسة أ.د لؤي الصافي التي قدمت بعداً آخر في طرح العلاقــة مع الغرب، أو بمعنى أدق العلاقة بين المشروع الحضاري الإسلامي والمشروع الحضاري الغربي.

فانطلاقاً من تعريف العولمة (في بعدها المعرفي كما رأينا)يصل د.لؤي إلى خصائص المشــروع الحضاري الغربي وخاصة طبيعة الأنساق الثقافية، وذلك ليطرح علينا سؤاله الأساســي: هل نستطيع أن نأخذ الإيجابي ونترك السلبي من المشروع الحضاري الغربي. ويمــثل هــذا السؤال المنطلق الذي يقوده إلى الحديث عن المشروع الحضاري الإسلامي باعتــباره الاستجابة للتحول الذي يفرضه مشروع الحداثة، وبالرغم من اعتراف د. لؤي الصــافي بالتــناقض بين المشروعين الغربي والإسلامي إلا أنه يرسم ملامح استراتيجية مطــلوبة لبــناء المشروع الإسلامي يقع في صلبها أبعاد العلاقة مع الآخر. وتتلخص هذه السـمات في: إدراك حدود العلاقة بين الذات والآخر من حيث مزايا وعيوب هذا الآخر.

الـتوجه العـلمي للخطاب الإسلامي، والاهتمام بالأساس الإنساني في المشروع الحداثي ولكـن مـع ربطـه "بالعلوي"، بعبارة أخرى المشروع الحضاري الإسلامي ينبني -لدى د.لؤي- على موقف أخلاقي ومعرفي إستراتيجي، وهو عدم الانفصال وعدم الانعزال عن العالم وعن المشروع الحداثي ذاته.

ولذا.. فلقد كان من أهم الأسئلة المطروحة هو: إذا كان المشروعان متناقضين فلماذا نقـوم ببـناء المشروع الإسلامي بالتفاعل مع إيجابيات الحداثي؟ لماذا لا يكون مشروعاً أصيلاً من الداخل من الذات؟

وفي ضـوء اختلاف هذه النماذج من حيث درجة الاقتراب من المنظورات الغربية ومـن حيـث الغايـات البحثية من وراء هذا الاقتراب (بناء منظور بديل لحقل دراسي، أو مجـرد نقـد الحالة السائدة، أو إعادة بناء مفاهيم أو نقد الأطر النظرية لدراسة بعض الموضـوعات ذات الطـبيعة الخاصـة، أو نقد النسق المعرفي والثقافي الذي ينبني عليه مشـروع حضـاري) يتضـح لنا أن أبعاد المنهاجية الإسلامية في أوسع معانيها لا تعنى الانقطاع عن الإنتاج العلمي والفكري للثقافة السائدة والمهيمنة.

ومـع ذلـك، فـلقد ترددت على صعيد المداخلات من المتدربين تعليقات ذات طبيعة اسـتنكارية. ويحمل أحدها وهو الذي تقدم به أ. حسام حسن رفضاً لمنطق تطوير منظور إسلامي على اعتبار أنه ليس إلا رفضاً للآخر وعداءً لـه يحول دون تطوير العلم. وهو يتسـاءل مـا هـي مؤشرات فشل النظريات الغربية في تفسير حالة السياسة والحكم في أفريقيا؟ وهل هذا الفشل سبب لرفضهم والدعوة إلى تطوير نموذج بديل أم أنه يجب العمل على إصلاح واستبدال ما تم تقديمه؟ كما يتساءل لماذا يأتي الحديث عن النموذج المعرفي الإسلامي دائماً مقترناً بنقد نظيره الغربي؟ هل هو مجرد رد فعل؟ ألا يحمل ذاتية؟.

أمـا التعـليق الاستنكاري الآخر -الذي تقدم به في نفس الجلسة أ. أحمد عبد المجيد صـالح- فهو ينحى منحىً آخر. فهو لا ينطلق من معسكر رفض فكرة منظور حضاري إسـلامي، ولكـنه مـع ذلك يستنكر الحديث عن منظور غربي، عن نموذج غربي واحد رافضـاً اعتبار الغرب كله حزباً واحداً، مطالباً بالرجوع إلى النموذج في دوائره المتعددة ابتداء من العلوم الطبيعية ثم العلوم الاجتماعية والرياضيات، وأن تتم الدراسة بدون تمييز بين شرقي وغربي حيث يمكن تسكين علماء مسلمين في هذا النموذج.

وفى مقـــابل هذيـــن التعليقين الاستنكاريين -ولو من منطلقات مختلفة- تأتى تعليقات أخـــرى من المتدربين تتصل أيضاً بالعلاقة بين المنظور الحضاري والمنظورات الغربية، ولكنها تعكس قضايا عكسية، نذكر منها الأمثلة الثلاثة التالية:

القضـــية الأولى هي: لماذا لا نبدأ بدراسة المنظور الحضاري الإسلامي من مصادره ومـــا جـــدوى البدء بدراسة المنظورات الغربية ونقدها؟ وهل "العلم" الإسلامي هو "العلم" الغربي؟

أما القضية الثانية -والتي ثارت بمناسبة عرض ورقة أ.د. أحمد عبد الونيس فهي-هل يمكـــن أن يـــتطابق القانون الدولي العام مع الشريعة الإسلامية؟ أليس في الإسلام قضايا ومضامين لا توجد في القانون الدولي العام؟ أليس القول بتطابق قانون دولي مع الشريعة ومـــن ثـــم الدعوة إلى تطوير قانون دولي إسلامي (كمدخل للوحدة الإسلامية) تقوم على قـــراءة معينة للشريعة؛ لأن الأخيرة لا تذكر تعدد الدول الإسلامية، كذلك ما تتضمنه إنما لتنظيم العلاقات مع الآخر وليس فيما بين دول إسلامية؟ أليست الرؤية الشرعية الإسلامية تتطلب قواعد قانونية مختلفة؟ ما أثر الدولة القومية التي ترفضها الرؤية الإسلامية؟ بعبارة أخرى، نبعت الأسئلة من كون الافتراض العام للورقة -وهو تفعيل دور المسلمين في خلق قواعـــد قانون دولي هو القانون الدولي الإسلامي كمدخل للوحدة الإسلامية- محل خلاف وعدم اتفاق.

أما القضية الثالثة فهي ترجمة العمليات والمفاهيم وتحويلها من لغة السنَّة والتفاسير إلى لغـــة العـــلم الحديث الغربي. وقد أثيرت هذه القضية كمداخلة على عرض أ. هبة رؤوف الـــذي طالـــبت فيه بالقراءة في مصادر الأصول بعقلية المحلل الاجتماعي السياسي بحثاً، ولـــذا كـــان الســـؤال المطـــروح عليها هو: هل يمكن استخدام الإطار النظري المعاصر بمفاهيمـــه ومصـــطلحاته الخاصـــة بموضـــوع الـــبحث (مثلاً التغيير الاجتماعي، الدور الاجـــتماعي والسياسي) وترجمته إلى قيمه الشرعية؟ هل يمكن أن تقدم قراءة جيدة لتراث فقهي على ضوء مفاهيم وأطر نظرية غربية تفرض نفسها كأطر لدراسة قضايا معاصرة تطرح نفسها من واقع أجندة الغرب وأولوياته (المرأة، المجتمع المدني، العمل التطوعي)؟ ومـــن الردود التي قدمتها أ. هبة رؤوف على إشكاليات تلك القضية، الرد الذي انطلق من قضـــية بـــناء عقلية الباحث الكلية أي الباحث الذي ينظر في المصادر الشرعية والغربية عـــلى حـــد ســـواء، بعقـــلية المحلل السياسي الفقيه الذي يبحث عن القدر المشترك وقدر

الاختلاف بين الجزيئات والكليات الإسلامية والغربية. وهذه القدرة -كما تقول أ.هبة رؤوف- هي من صميم المنهاجية الإسلامية باعتبارها منهاجية صلبة ورؤية تراكمية ممتدة تربط بين الجزئي والكلي وبين الداخل والخارج، وتسعى للتعارف مع نتائج الخبرات الأخرى. ومن ثم لا تعد هذه العلاقة مع الآخر مجرد رد فعل أو قياس دائم على الغربي، كما أنه ليس تلفيقاً ولكنه -وفق مقولة د. سيف- هو تهجين علمي بشروط وقواعد نابعة من منهج التوحيد.

**٤ - أين قضايا الواقع في خبرات البحوث؟ هل المنهاجية الإسلامية منهاجية قيمية وما علاقتها بالواقع وقضاياه؟**

لقد طرح هذا الجانب -العلاقة بالواقع- نفسه خلال عرض الخبرات والمداخلات حولها على أكثر من مستوى، ويمكن تقديم بعض النماذج حول ثلاثة مستويات:

***مستوى:*** صلاحية المنظور الحضاري لتفسير واقع الأمة وحل مشاكلها، وكذلك مصداقيته بالنسبة لدراسة ظواهر غير إسلامية، وأخيراً علاقته بالمنظور الفقهي في ضوء وضع الواقع بالنسبة لكل منهما.

***مستوى:*** اختيار موضوعات البحوث وموقع هذه الموضوعات بالنسبة لأولويات المجتمعات والنظم الإسلامية

***مستوى:*** توظيف نتائج التعامل مع المصادر التراثية الفقهية والتاريخية عند دراسة قضايا معينة وذلك من أجل تغيير واقع هذه القضايا وعلاج ما تفرضه من مشاكل.

ولقد مثلت ورقتا د. منى أبو الفضل و د. نادية مصطفى بدرجة أساسية المستوى الأول.

دراسة د.منى تقدم نموذجاً على خبرة عملية التحول عن منظور سائد من خلال نقده وبناء منظور حضاري آخر يعكس إطاراً مرجعياً مختلفاً، إلا أنه يستجيب أيضاً لتحديات واقع النظم الغربية بقدر ما يستجيب لتحديات دراسة هذه النظم استناداً إلى الأطر النظرية السائدة التي لا تعكس خصوصية هذه النظم. ولكن أثارت المحاضرة السؤال التالي ما خصوصية تفسير هذا المنظور الحضاري لظواهر غير إسلامية بطبيعتها؟ هل لأنه منظور حضاري إسلامي فهو لا يفسر إلا النظم العربية الإسلامية؟ وكذلك هل يساهم هذا المنظور في تحليل وتفسير وتغيير النظم العربية أم أنه منظور قيمي فقط؟ وفى تعقيبها أوضحت د. منى أن نتاج عملية التحول هو بناء مدرسة وتطبيق المنظور في مجالات

متعددة، وليس النظم العربية فقط، فلقد كان المنظور مفتاحاً لفتح أبواب حقول أخرى مثل دراســات المــرأة والعلاقــات الدولية. كما أن المنظور الإسلامي يفيد في دراسة الأزمة العالميـــة ويمكــن توظيفــه في دراسة ظواهر غير إسلامية وأن يكون تكاملياً مع نظائر غــربية. ومــن ثــم فإن المنظور الحضاري ليس مجرد رد فعل أو مجرد نقد أو رفض للغربي.

ولقــد ثارت نفس المجموعتين من التساؤلات حول منظور حضاري لدراسة العلاقات الدوليـــة أو حــول مــدى صلاحيته لتحليل وتفسير علاقات دول غير إسلامية من ناحية، ومــدى قدرتــه على وصف وتفسير وتغيير واقع العلاقات الدولية الإسلامية والتي تتسم بابتعادها عن المنظور الأصولي لهذه العلاقات. وقدمت إجابات د. نادية مصطفى تراكماً عــلى إجابات د. منى أبو الفضل السابقة، فلقد أوضحت أن قيم إدارة العلاقات الدولية في المــنظور الحضـــاري الإسلامي هي قيم تتجه إلى كافة البشر وكافة التفاعلات فيما بين الدول الإسلامية وفيما بينهم وبين غيرهم وفيما بين غيرهم أيضاً من الشعوب ومن الدول. ومن ناحية أخرى فإن المنظور الحضاري الإسلامي باعتباره منظوراً قيمياً بطبيعته (نظراً لمصـــادره ومبادئه وأسسه) إلا أنه منظور قيمي ذو طبيعة خاصة تميزه عن المنظورات القيميـــة الأخـــرى في إطار الخبرة الغربية. حيث إنه يعد مقياساً لوصف الواقع وتفسيره وبيان اتجاه تغييره وآلياته قياساً على الأصل الإسلامي.

وأخيراً فإن العلاقة بين المنظور الحضاري والمنظور الفقهي وموقع الواقع بينهما على ضــوء طبيعة الاختلاف بين باحث العلوم الاجتماعية والفقيه، قد أثارت نقاشاً هاماً خلال عــرض ورقتي د. منى ود. نادية. فإذا كانت د. منى قد أشارت إلى أنهما متضادان فلقد أثــارت مداخلة أ. شريف عبد الرحمن حول عدم صحة التضحية بالفقه الذي شهد تراكماً وتطــوراً عــبر قرون، والذي يمثل سبيل تحقيق الانضباط الفكري، ولو بدا منفصلاً عن الواقــع في بعض الأحيان. وفى توضيح تالٍ للدكتورة منى وكذلك للدكتورة نادية بينتا أن القــول بعــدم تطابق المنظورين لا يعنى إسقاط الفقهي، ولكنه يعنى أن الأخير هو ركن ركين للوصول إلى الأول أي هو قاعدة يتم البناء عليها وتوظيفها ولا يتم استبدالها. فعلى ســبيل المــثال تمثل المدارس الفقهية حول أصل العلاقات بين المسلمين وغيرهم منطلقاً أساسياً ومصدراً أساسياً من مصادر عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية،

لكنه ليس الوحيد حيث تضاف آلية القيم، وخبرة التاريخ، ونماذج الفكر السياسي الإسلامي الدولي..

المستوى الثاني من النماذج يتصل بالأوراق التي ركزت على موضوعات بعينها: فمن ناحيـــة نجد أن الورقتين عن الأوقاف والمجتمع المدني والمرأة أثارتا بعض النقاش حول طـــبيعة القضــــايا محـــل الاهـــتمام من الباحث الإسلامي وعلاقتها بقضايا الواقع المثار ومشــــاكله، حيـــث رأى البعض أن المطلوب هو الاهتمام بقضايا وموضوعات ملحة تبدو حكراً على المنظورات الأخرى مثل الخصخصة. في حين رأى البعض الآخر أن الاهتمام بقضــــايا مـــثل المـــرأة والمجتمع المدني إنما تعكس أولويات الأجندة الغربية فهل يحمل الاهـــتمام بهـــا -ولو من رؤية إسلامية- نفس الأهمية والضرورة بالنظر إلى احتياجات الواقع الراهن للمجتمعات الإسلامية ودولها؟

ومـــن ناحية أخرى تمثل ورقة د. أحمد عبد الونيس (التي تقترح تطوير قانون دولي إســـلامي) اجتهاداً معاصراً ينطلق من فقه الواقع الإسلامي المحكوم بالتجزئة والفرقة في عالم تهيمن عليه قوى غير إسلامية، ساعياً لإيجاد قواعد قانونية لإدارة هذا الواقع في ظل ضغوطه، وما تفرضه من سقف على العلاقات الدولية الإسلامية. ومما لا شك فيه -وكما بـــدا مـــن المداخلات خلال المحاضرة- أن هذا الاجتهاد لم يلق قبولاً جماعياً؛ لأنه يبدو مكرساً لواقع يختلف عن الأصل الإسلامي ولا يبين كيفية تغييره والتغلب عليه.

وأخيراً فإن المستوى الثالث يمثله دراسة د. مصطفى منجود. فإذا كان من بين أهداف دراســـة الفكـــر الإسلامي -كما عرضها د. مصطفى-هدف الإصلاح الحضاري وهدف تحديد موقع السلطة في فكر المسلمين، إلا أن من أهم الأسئلة التي طرحها المتدربون: ما علاقـــة دراسة الفكر الإسلامي بالواقع الراهن وبتطور الحركة والممارسة عبر التاريخ؟ كيـــف يتم توظيف نتاج هذه الدراسة لفهم الواقع وتقويمه؟ أم هل دراسة الفكر تعكس فكراً مثالياً؟

**٥ – ورش العمل: لماذا وكيف كان الأداء؟**

الســـؤال الأساسي الذي يجب طرحه في بداية هذا الموضوع التقويمي لأعمال الورش هـــو: كيف تظهر العلاقة بين موضوع الورش وبين موضوع الدورة؟ بعبارة أخرى كيف تـــم اختيار هذه الموضوعات ولماذا؟. المدخل المقاصدي، المدخل الثقافي وبناء المفاهيم، المدخـــل الســـنني، مداخل ثلاثة لدراسة الظاهرة السياسية تلقى بنا في نطاق تخصصات

فــرعية ثــلاث من العلوم السياسية، وهي: العلاقات الدولية، والنظم، والنظرية، فالمدخل المقاصــدي ليس مدخلاً للنظر في المؤسسات فقط -كما رأينا من أعمال الورشة- ولكنه إطــار مــرجعي ونســق مناســب ومنهج لدراسة موضوعات متعددة في نطاق النظم أو العلاقــات، والمدخل الثقافي وإعادة بناء المفاهيم من رؤية إسلامية يعكس اهتماماً بتطور مــنهجي هام طرأ على المنظورات الغربية خلال العقدين الماضيين، وجعلها تتحرك نحو مناطق مشتركة مع المنظور الإسلامي من حيث الاهتمام بالعوامل غير المادية في الرصد والتفســير والــتقويم. ويــبقى السؤال التالي مطروحاً ما الاختلاف في الرؤية الإسلامية والــرؤية الغربية من حيث الاهتمام بالمدخل الثقافي في دراسة الظاهرة السياسية وخاصة الدولية المعاصرة؟

أما المدخل السنني فيقدم مدخلاً منهجياً لدراسة التطور في الظاهرة السياسية وتغيرها وتحولها.

ويطــرح هــذا المدخــل -بالمقارنة بالمدخل النظمي في الدراسات الدولية الغربية- إشكاليات توظيف التاريخ في دراسة الظاهرة الدولية.

وفي ضــوء هذه المعايير العامة التي حددت اختيار هذه المداخل جاء توزيع تطبيقاتها فــي أعمــال الــورش الــثلاث -كما رأينا- ويجدر الإشارة هنا إلى أن منهاجية اختيار موضــوعات كل ورشة قد اختلفت من ورشة إلى أخرى على نحو حقق تكاملاً سواء من حيــث شكل العروض ونطاقاتها أو المهارات التي سعت كل ورشة إلى تدريب المتدربين عليها، ولذا نستطيع أن نصنّف أنماط هذه الأعمال على النحو التالي:

**أنماط عرض أعمال ورش العمل:**

**أعمال الورشة الأولى (مدخل المقاصد والمدخل المؤسسي):**

جمعــت عروض تلك الورشة بين الشكل الفردي والشكل الثنائي في شكل مناظرات، لعــرض مجموعة من الفتاوى التي تتناول قضايا مختلفة في إطار قضية أعم هي إشكالية وضع مؤسسة الإفتاء في الدولة القومية. وركزت تلك الورشة على تنمية القدرة التناظرية الحوارية لدى المتدربين والتدريب على استخدام المنهج المقاصدي بأدواته ومراحله الأربع (فقه الواقع، فقه الحكم، تنزيل الحكم على الواقع، المآلات) في تحليل الفتاوى.

**الورشة الثانية (التحليل الثقافي وبناء المفاهيم):**

تمثلت عروض تلك الورشة في أبحاث فردية خاصة بكل متدرب في إطار بناء المفاهيم المرتبطة بموضوعات ذات طابع ثقافي حضاري يثير إشكالية بناء المفاهيم في ثلاث مجموعات من العروض:

- قراءة في عمل سابق قام بنقد المفاهيم وإعادة بنائها (شيرين فهمي).
- قراءة نقدية في كتابات حول مفهوم معين (محمد مصطفى).
- محاولة ذاتية في بناء مفهوم (سامر رشواني).

وبهذا طورت الورشة قدرات عرض ونقد مجموعة من الكتابات للتدريب على مهارات تفكيك ونقد المفهوم وإعادة بنائه أو بناء مفهوم جديد.

**الورشة الثالثة (المدخل السنني والمدخل النظمي):**

عكست تلك الورشة مدى اختلاف اتجاهات وآراء أعضائها بخصوص المنهاجية الإسلامية بشكل عام، والمدخل السنني بشكل خاص، من حيث التنظير والتطبيق، ونقلت العصف الفكري الذي دار بين جنبات ورشة العمل إلى ساحة العرض في الدورة أمام باقي المتدربين، فعرض كل متدرب ما خرج به من انتقادات وإجابات على تساؤلات أخرى حول المدخل السنني من خلال ما قام به من عروض لكتب التنظير والتطبيق حول المدخل في أثناء الورشة ذاتها على نحو عكس الاتجاهات المختلفة التالية:

الاتجاه المشكّك في مصداقية وإمكانية تطبيق المنهاجية الإسلامية، الاتجاه المشكّك في إجرائية المدخل السنني، الاتجاه المنظّر للمدخل السنني في محاولة لاستكماله، الاتجاه الذي بدأ في تطبيق المدخل السنني بالفعل سواء على الواقع أو في حقل دراسي معين.

والسؤال التالي الذي يطرح نفسه حول أداء ورش العمل هو: ما هي أهم الإشكاليات المنهاجية التي قدمتها المناقشات حول تطبيقات هذه المداخل الثلاثة؟

فضلاً عن تميز مستوى أداء المتدربين خلال عرض التقارير وخلال المناقشات، فإن هذه المناقشات قد حملت معها اتجاهات تمثل تراكماً نوعياً على ما سبقها من مناقشات حول خبرات البحث والتدريس؛ ذلك لأن هذه المناقشات قد انصبت على أبعاد منهاجية إضافية. وهى الأبعاد المتصلة بتشغيل مدخل المقاصد وخاصة في مجال الإفتاء السياسي، ونقد وبناء المفاهيم من رؤية إسلامية، والقراءة في أدبيات تعكس المنهج السنني في تفسير التاريخ.

وأخيراً كانت ورشة المدخل السنني الأكثر إثارة للنقاش سواء من جانب المشاركين في الورشة أو غيرهم من المتدربين.

**٦ – ماذا بعد الدورة: نتائج عامة واقتراحات مستقبلية.**

يتضح لنا من استعراض دلالات البنود الخمسة السابقة أن المنهاجية الإسلامية تتضمن رؤيـــة كــلية شاملة تنبع من الإطار المرجعي الإسلامي والنسق المعرفي الإسلامي، كما تتضـــمن أجندة بحثية، ومصادر علمية خاصة، كما تتضمن توظيفاً للتاريخ يحفظ الذاكرة للأمـــة ويعالج تشوهاتها، وأخيراً تتطلب تعاوناً مع العلوم الشرعية ولا تنفصل عن الواقع أو عن المنجزات العلمية الغربية في مجال البحث موضع الاهتمام.

ومن ناحية ثانية:

أثارت هذه النماذج من الأبعاد المنهاجية التي أبرزتها الدراسات أنماطاً من الإشكاليات المـــنهاجية والأسئلة لدى المتدربين ويمكن على ضوء العرض التفصيلي السابق إيجازها فيما يلي:

- هناك علاقة بين المنهاجية وبين كل من النسق المعرفي، المنظور، النظرية،المنهج.
- غلــبة الأبعـــاد المـــنهاجية المتصلة بالرؤية الكلية وطبيعة أجندة البحث على الأبعاد المتصـــلة بالإجراءات والأدوات أي المنهج بالمعنى الضيق، وذلك عند الحديث عن المنهاجية الإسلامية مقارنة بالغربية.
- هـــل يمكـــن –بالرغم من اختلاف الأنساق المعرفية ومن ثم طبيعة المنظورات– أن تشترك المنهاجية الإسلامية مع نظيرتها الغربية في أدواتها وإجراءاتها ومنهج البحث العلمي على اعتبار أن الآخر يركز على الطرائق وهى واحدة لا تتغير؟
- العلاقـــة مع منتجات العلم الغربي ونتائج البحوث والنظريات الغربية حول موضوع محدد أو قضية محددة.
- مصــــداقية المـــنظور الحضـــاري الإسلامي في التعبير عن مشاكل الواقع وتغييرها، ومصـــداقيته فـــي تفســـير علاقات ليس أطرافها من المسلمين أو موضوعات "غير مسلمة".

- مشـــاكل الـــتعامل مـــع المصـــادر الأصولية والشرعية التي يواجهها باحث العلوم الاجـــتماعية الذي لم يتلق علوماً شرعية، والخوف من الإقدام على دراسة المنهاجية الإســـلامية وتطبيقاتها في العلوم الاجتماعية بالرغم من القناعة بأهميتها وضرورتها نظراً لعدم الإلمام بالعلوم الشرعية.

ومن ناحية ثالثة.

- وتبقى الإشكالية القائمة هي: كيف يكتب الباحث بمنهاجية إسلامية؟ ما هي الخطوات الإجـــرائية المحددة التي مر بها الأساتذة الزملاء الذين قدموا خبراتهم في مشوارهم العلمي نحو اكتساب هذه المنهاجية وتدعيمها؟ ماذا قرأوا، كيف تفاعلوا، ومع من؟

وتظل الإجابة على هذه الأسئلة في حاجة إلى عرض خبرات من نوع آخر تتصل بما يســـمى مـــا قـــبل المـــنهج، ولا أعتقد أنه يمكن تقديمها في دورة تدريبية. فعلى الباحثين المـــتدربين أن يـــبدأوا المشوار بعد أن اتضحت لهم البداية، واتضحت لهم معالم الطريق ومدى وعورته. ولكن هكذا هي الطرق التي تقود إلى إبداع وإلى تجديد وإلى علاج حال ثقافتـــنا وعلومنا الأصيلة الضامرة في ظل قيود وثقافة سائدة ومهيمنة تفرض علينا نسقها المعـــرفي، ونظـــرياتها واقتراحاتها ومناهجها وأدواتها. ولعل الكلمة الختامية التي قدمها الزميل أ. د. سيف الدين عبد الفتاح في الجلسة الختامية والتي قوّم بها تعليقات المتدربين عـــن الصـــعوبات والســـلبيات في الدورة هذه الكلمة أن هذه الدورة وغيرها –مما قد يتم تنظيمه لاحقاً– لا تحمل وصفة جاهزة، لا تحمل حلاً سحرياً، لا تقدم وجبة سريعة مسبقة التجهيز.

وفي ضوء كل ما سبق يمكن أن أتوقف أخيراً عند ملاحظتين أساسيتين:

من ناحية: تمثلت أهم الصعوبات التي واجهت الدورة في اختلاف مستويات المتدربين، وفي اتجـــاه الـــبحوث والمحاضـــرات إلى درجة من التجريد والتعميم وعدم الدخول في تفاصـــيل منهاجية، الفجوة التي استشعرها بعض المتدربين والتي تأكد منها البعض الآخر وهي الفجوة بينهم باعتبارهم –من دارسي العلوم الاجتماعية– وبين العلوم الشرعية، وتقع هـــذه الفجـــوة وراء كثير من التساؤلات والتعليقات التي عرضنا لأهم أنماطها على نحو يجعلـــني أميـــل للقول بأنها من أهم عوائق تطبيق منهاجية إسلامية للعلوم السياسية، حيث إنها سبب إحجام البعض عن المشاركة في تطوير منظور حضاري إسلامي.

فالفجوة وتدعيمها والفصل بين معارف العلوم الاجتماعية ومعارف الوحي يمثل أبرز معالم أزمة الفكر الإسلامي المعاصر وأزمة المجتمعات الإسلامية. ومن ثم فإن العلاقة مع العلوم الشرعية من أهم الإشكاليات التي تواجه البحث في العلوم الاجتماعية بمنهاجية إسلامية. ولذا وحيث إن الباحث السياسي -كما يقول أ. د. جمال عطية- ليس فقيهاً وحيث إن الفقيه ليس باحثاً سياسياً إلا أنه يجب عبور الفجوة وانتهاء الازدواجية من خلال دبلوم دراسات عليا في التخصص الفرعي لكل من الباحث السياسي المهتم بالفقه والفقيه المهتم بالسياسة.

ومن ناحية أخرى:

فإن البعد الإيجابي الأساسي للدورة يتمثل في أنها كسرت حاجز أوهام استهلاك الثقافة السائدة، ثقافة المنتجات سابقة التجهيز، سريعة النقل، سريعة الاستهلاك، علماً بأننا لسنا منتجيها. ويبقى أمام جيل أبنائنا من شباب الباحثين أن يستوعبوا حقيقة المهمة وضروراتها.

وفى هذا المقام لا أجد أفضل من أن أختم تقريري بكلمات قصار وجهها أ. د. على جمعة إلى سائليه من الطلبة عن طبيعة المهمة وكيفية البدء. فلقد ذكر العناصر التالية:

النص الساكن والنص المتحرك، الباحث الأواب، معرفة مفاتيح القراءة، العلم بالمناولة، الاجتهاد المشقّة بالفعل، آلية سؤال أهل الذكر، وأخيراً وفى ضوء كل ما سبق - فإن مركز الحضارة والدراسات السياسية، ومركز الدراسات المعرفية سيسعيان -استكمالاً لما حققته الدورة وما اتضح خلالها من احتياجات مستقبلية إلى عقد عدة دورات مكملة حول:

- مهارات التعامل مع العلوم الشرعية والمصادر التراثية.
- أدوات وطرائق المنهاجية الإسلامية في التراث الإسلامي.
- إشكاليات العلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية.
- خبرات الباحثين الشباب في تصميم وتنفيذ بحوث انطلاقاً من منهاجية إسلامية.

## قائمة المشاركين في أعمال دورة المنهاجية

*المشاركون في الجلسة الافتتاحية:

- أ.د. عبد الحميد أبو سليمان
- أ.د. فتحي ملكاوي
- أ.د. نادية محمود مصطفى

*المشاركون بالبحـــــــوث:

- د.إبراهيم البيومي غانم
- أ.د. عماد شاهين
- أ.د. نادية مصطفى
- د. أماني صالح
- أ.د. لؤي الصافي
- أ.هبة رؤوف
- أ.د. حمدي عبد الرحمن
- أ.د. مصطفى منجود
- أ.هشام جعفر
- أ.د. سيف الدين عبد الفتاح
- أ.د. منى أبو الفضل

*_المعقبون على بحوث الدورة :_

- أ.د. السيد عبد المطلب غانم
- أ.د. حورية توفيق مجاهد
- أ.د.عبد الحميد أبو سليمان
- أ.د. علا أبو زيد
- أ.د. علي ليلة
- أ.د. محمد صفي الدين خربوش

*_المشاركون بالمحاضرات العامة:_

- أ.د. جمال الدين عطية
- أ.د. عبد الوهاب المسيري
- أ.د. علي جمعة
- أ.د. لؤي الصافي

*المشاركون في الورش:

(أ)_المشرفون_:

- د. السيد عمر
- أ.د.سيف الدين عبد الفتاح
- د. عبد العزيز شادي
- د. محي الدين قاسم

(ب)_المتدربون_ :

- أ. آمال الشيمي
- أ. أحمد حجاجي
- أ. أحمد مجدي السكري
- أ.أروى صلاح الدين
- أ. أسماء عبد الرازق
- أ. أشرف نبيه الشريف
- أ.أماني عبد الحفيظ أحمد
- أ. أماني غانم
- أ.أمل كامل حمادة
- أ. حسام حسن محمد
- أ. خديجة خيرت
- أ.دينا مجدي أبو الفتوح

- أ. سامر رشواني
- أ. عزة جلال هاشم
- أ. محمد عاشور مهدي
- أ. نسمة الشريف
- أ. أحمد مرسي خطاب
- أ. عبد الله جاد
- أ. شريف عبد الرحمن
- أ. عمر طارق عاشور
- أ. محمد مصطفى زرير
- أ. هند مصطفى
- أ. أمجد أحمد جبريل
- أ. محسن شريف
- أ. شيرين فهمي
- أ. عمرو علي عثمان
- أ. مروة فكري
- أ. حازم علي ماهر
- أ. زينب أبو المجد
- أ . منال يحي

*هيئة التحرير والإخراج:*

- أ. شريف عبد الرحمن
- أ. عزة جلال هاشم
- أ. مدحت ماهر
- أ. وفاء زكريا